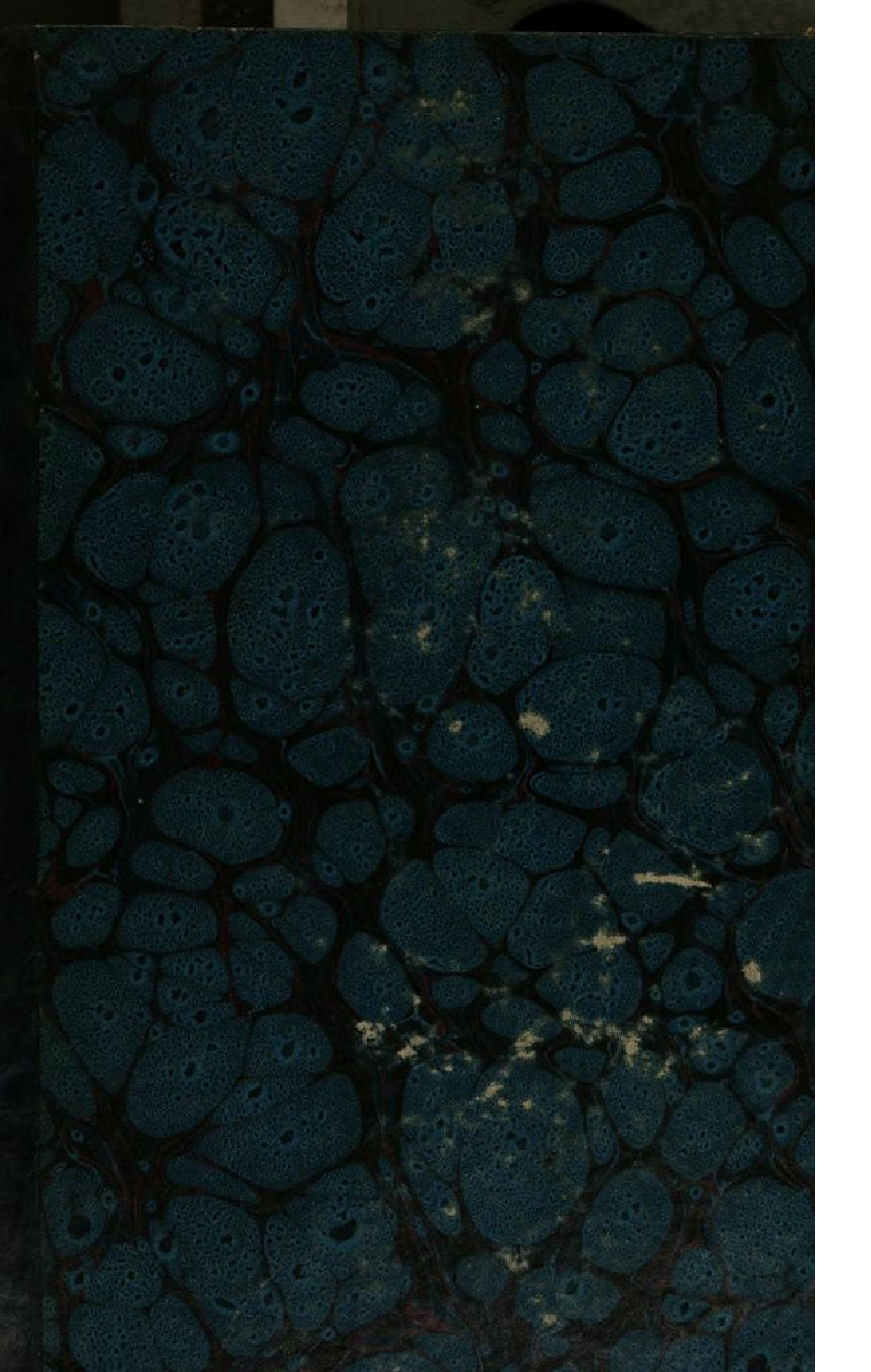
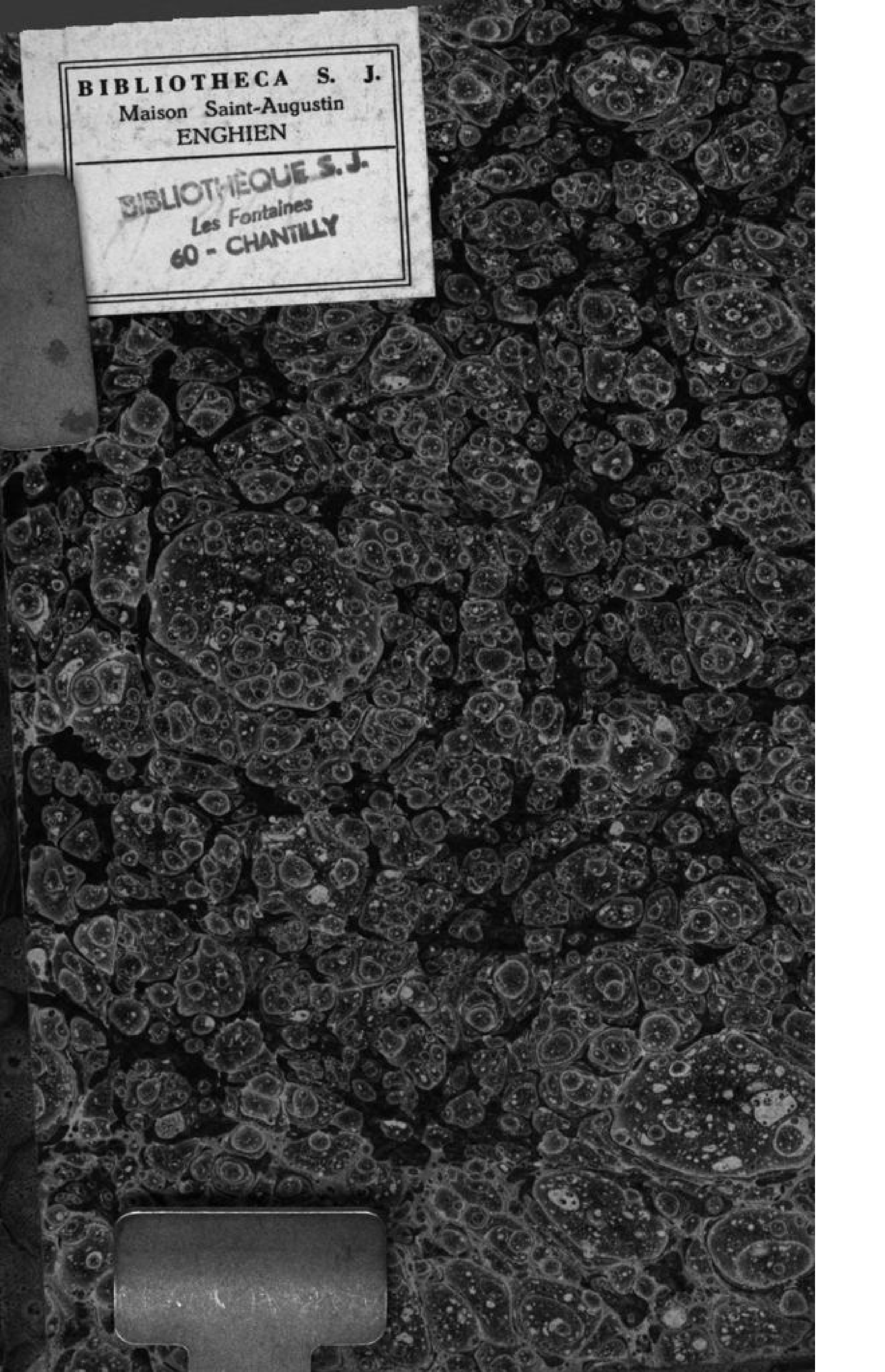
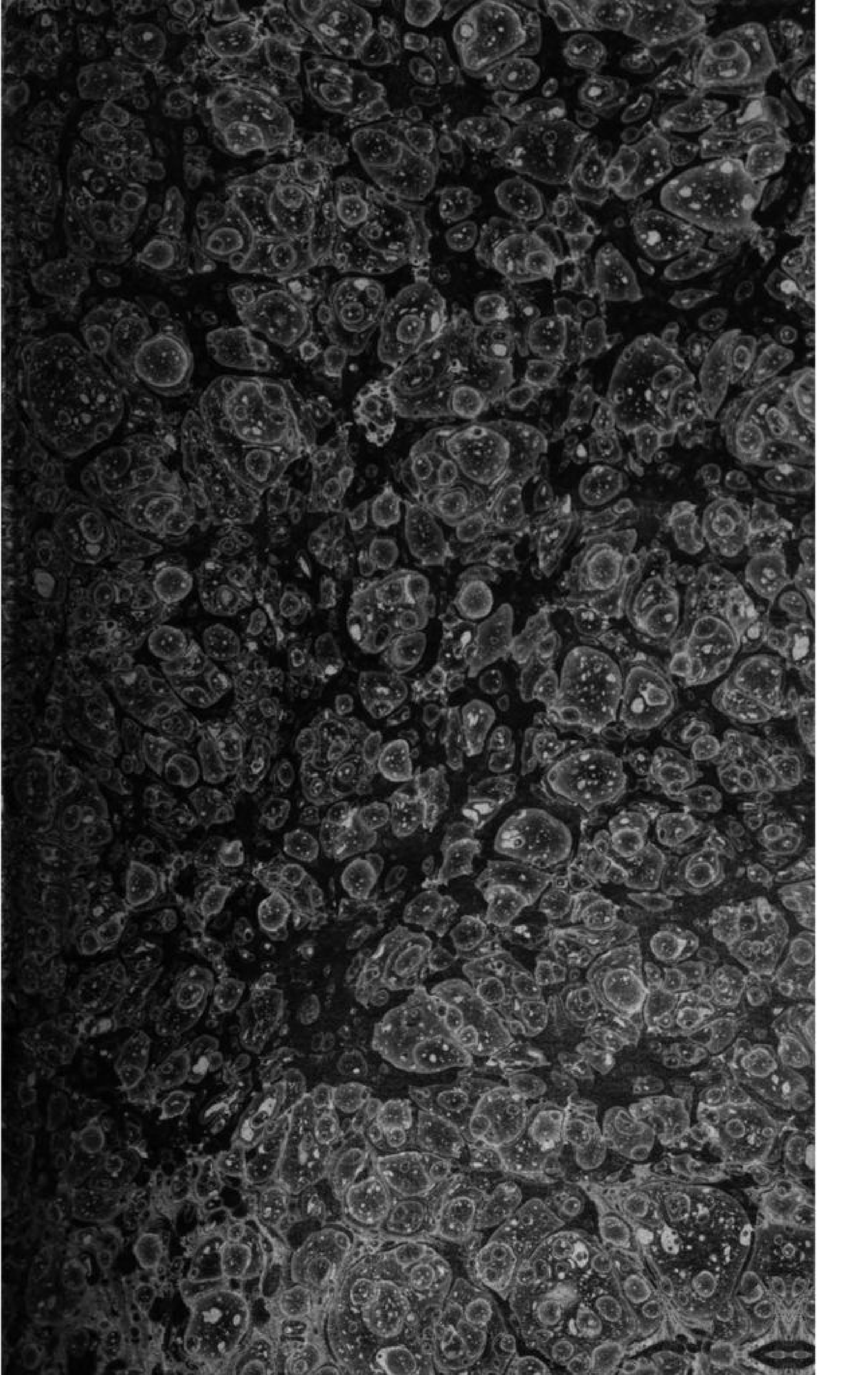




BIBLIOTHECA S. J.
Maison Saint-Augustin
ENGHIEN
BIBLIOTHÈQUE S. J.
Les Fontaines
60 - CHANTILLY



ŒUVRES COMPLÈTES

DU BIENHEUREUX

A.-M. DE LIGUORI.

Cavenda est conscientia nimis larga, et nimis stricta; nam prima generat præsumptionem, secunda desperationem. Prima sæpe salvat damnandum, secunda contra damnat salvandum. ***S. Bonavent. Comm. Theol. Verit. lib. 2. cap. 32. num. 1.***

PARIS. — IMPRIMERIE DE BOURGOGNE ET MARTINET
RUE JACOB, 30.

OEUVRES COMPLÈTES

DU BIENHEUREUX

A.-M. DE LIGUORI,

ÉVÊQUE DE SAINTE AGATHE DES GOTHS,

PUBLIÉES

PAR UNE SOCIÉTÉ D'ECCLÉSIASTIQUES SOUS LA DIRECTION DE
MM. LES ABBÉS VIDAL, DELALLE ET BOUSQUET.

Ouvrage dédié à Mgr. l'Archevêque de Paris.

TOME VINGT-HUITIÈME.

OEUVRES MORALES.

INSTRUCTION AU PEUPLE SUR LES PRÉCEPTES DU DÉCALOGUE
POUR LES BIEN OBSERVER,
ET SUR LES SACREMENTS POUR LES BIEN RECEVOIR.

COURTE DISSERTATION SUR L'USAGE MODÉRÉ DE L'OPINION PROBABLE.

APOLOGIE DU BIENHEUREUX LIGUORI.

APPENDICE A L'APOLOGIE.

TOME VI[e].

PARIS,
PARENT-DESBARRES, ÉDITEUR,
RUE DE SEINE, 48.

1838.

INSTRUCTION
AU PEUPLE

SUR LES

PRÉCEPTES DU DÉCALOGUE

POUR LES BIEN OBSERVER

ET

SUR LES SACREMENTS

POUR LES BIEN RECEVOIR,

A L'USAGE DES CURÉS ET DES MISSIONNAIRES
ET DE TOUS LES ECCLÉSIASTIQUES QUI S'OCCUPENT A ENSEIGNER
LA DOCTRINE CHRÉTIENNE.

AVERTISSEMENTS

A CELUI QUI ENSEIGNE LA DOCTRINE CHRÉTIENNE POUR QU'IL CHOISISSE LES INSTRUCTIONS LES PLUS PROFITABLES.

I. Il y a dans le catéchisme qu'on enseigne au peuple trois parties qui sont : l'introduction, l'explication du mystère, précepte, ou sacrement dont il s'agit, et la moralité accompagnée de la pratique des moyens et des remèdes à employer contre les vices. Et d'abord, en ce qui concerne l'*introduction*, elle consiste à exposer la matière que l'on va traiter dans cette instruction et à distinguer les points qu'elle contient. Si cette matière fait suite à celle de l'instruction précédente, on peut commencer le catéchisme en rappelant les points qui ont été expliqués dans cette instruction ; si, au contraire, la matière

qu'on va traiter est isolée, on peut commencer par exposer l'importance des matières qu'on se propose de traiter dans la séance de ce jour.

II. En second lieu, pour ce qui concerne l'*explication* du mystère, du précepte, ou du sacrement que l'on doit traiter, il faut remarquer plusieurs choses : 1° Il faut que celui qui fait l'instruction prouve le mystère, précepte ou sacrement qu'il explique, par des autorités, des raisons, des analogies ou des faits reconnus. J'ai dit par des *autorités*, mais elles doivent être en petit nombre ; il ne doit pas rapporter de passages latins, parce que les personnes ignorantes qui forment la plus grande partie de l'auditoire de ces catéchismes, n'y comprennent rien ou presque rien; il doit négliger toutes les controverses scolastiques qui conviennent aux discours de la chaire, mais non aux instructions destinées au peuple, surtout lorsqu'on s'adresse aux classes les plus ignorantes qui seraient confondues par de telles questions et qui la plupart du temps n'en retireraient que des opinions erronées.

III. 2° Il doit avoir soin de ne pas émettre dans ses instructions certaines doctrines qui peuvent opérer quelque relâchement de conscience chez ses auditeurs. Autre chose est entretenir un pénitent dans le confessionnal où l'on est guidé par une foule de considérations relatives aux choses et aux personnes, autre chose est parler en public où, quelque opinion qui serait mal comprise par ceux qui ne sont pas dans une bonne disposition d'esprit, peut leur être très nuisible par les conséquences qu'ils en tireraient. Cependant, cela n'empêche pas de blâmer les consciences erronées de certaines personnes qui prennent pour des péchés ce qui n'en est pas. Par

exemple, certaines personnes peu instruites regardent comme des soupçons ou des jugements téméraires ceux même qui ont un fondement suffisant; il faut donc leur expliquer que ces jugements ou soupçons ne sont ni une témérité ni un péché. D'autres considèrent comme un péché grave de maudire simplement les choses créées, telles que les jours, le vent, la pluie, et autres choses semblables; d'autres pensent que c'est une délation coupable de faire connaître aux parents les péchés de leurs enfants, quoique cela soit nécessaire pour qu'ils les en corrigent; d'autres croient commettre un péché en n'observant pas quelque commandement de l'Église, tel que celui d'entendre la messe, de ne pas travailler les jours de fête, de jeûner, alors même qu'ils ont des motifs légitimes d'excuse. Il faut leur expliquer que toutes ces choses et autres semblables ne sont nullement qualifiées de péché.

IV. 3° Il faut que l'instructeur déclare encore ce qui est un péché certain, lorsqu'il y aurait même un grand nombre de personnes qui ne le regarderaient pas comme tel, et qui par cette raison seraient exposées à en contracter l'habitude; car, une fois cette habitude contractée, il leur serait difficile de s'en corriger plus tard, lorsqu'elles sauraient que c'est un péché. Par exemple, certaines personnes considèrent comme un péché véniel de maudire les jours saints, le samedi-saint, Pâques, la Fête-Dieu: il faut les avertir que de telles malédictions sont de véritables blasphèmes et des péchés mortels. Il y en a d'autres qui croient que ce n'est pas un péché grave de s'exposer à l'occasion prochaine de pécher; il faut leur expliquer que celui qui n'évite pas ou qui n'éloigne pas l'occasion prochaine quand elle est vo-

lontaire, commet un péché grave, lors même qu'il n'a pas l'intention de céder au danger auquel il s'expose; il faut de plus, à l'égard de ceux qui se livrent à des pratiques superstitieuses, soit pour lier les chiens, soit pour guérir les maladies, etc., il faut les avertir que toutes ces superstitions sont autant de péchés mortels, lors même que dans le commencement il s'y seraient livrés avec bonne foi. Quant à ceux qui ont l'intention de se venger dans le cas où ils recevraient quelque offense, il faut les avertir qu'une telle intention les met dans un état continuel de péché mortel, et que s'ils meurent dans ces dispositions, ils seront damnés. A l'égard des femmes qui se voient avec plaisir recherchées par les hommes, non pas dans le but du mariage, mais par pure vanité, il doit leur dire qu'elles sont toutes en état de péché.

V. 4° Il y a des prêtres qui se piquent de remplir leur instruction d'anecdotes agréables et de mots curieux, en disant que cela est nécessaire pour attirer le peuple et pour le maintenir attentif sans qu'il se dégoûte. Mais, quant à moi, ce que je sais, c'est que dans leurs instructions, les saints faisaient pleurer et non pas rire. Quand saint Jean-François Regis faisait le catéchisme dans ses missions, le peuple qui l'écoutait fondait en larmes, ainsi que cela est raconté dans l'histoire de sa vie. Quant aux facéties qui peuvent naître naturellement de la matière traitée, je suis loin de les prohiber; mais vouloir s'attacher à raconter des histoires ou de petites fables ridicules dans le but de faire rire ses auditeurs, c'est vouloir réduire l'instruction religieuse à une scène de comédie. Chose indécente, par rapport à l'église au sein de laquelle cela se passe, et

par rapport à la chaire d'où la parole de Dieu est expliquée au peuple, et sur laquelle l'instructeur fait l'office de représentant de Jésus-Christ, suivant ce qu'écrit l'apôtre: « Pro Christo enim legatione » fungimur. » (II. Cor., v, 20.) Il est vrai que la multitude écoute avec plaisir ces facéties qui la font rire; mais, je le demande, quel profit en retire-t-elle? Après s'être livré au rire, l'auditoire se trouvera si distrait et si peu dévot qu'il sera bien difficile de le rendre plus recueilli; et au lieu de rester attentif à la morale que l'instructeur maladroit, pour ne point se faire regarder comme un charlatan cherchera à retirer de cette facétie, il repassera dans son esprit cette facétie ou ce conte ridicule, et fera peu ou point d'attention à la moralité que veut en retirer l'instructeur. Un tel catéchiste qui se pique de faire rire, obtiendra, il est vrai, le titre de comique et de gracieux, mais jamais celui d'homme saint et d'esprit, titre nécessaire pour faire profiter ceux qui écoutent. C'est se tromper que de croire que c'est le seul moyen de rendre le peuple attentif et empressé à se rendre au catéchisme; je soutiens qu'il sera plus attentif et plus empressé lorsqu'il verra qu'en allant écouter le catéchisme, il ne perd point son temps et en retire de grands fruits et de la dévotion.

VI. 5° Il faut que celui qui fait l'instruction fasse grande attention à son débit et au style de ses discours. Le style du catéchisme doit être simple et tout-à-fait populaire, en s'abstenant des phrases élégantes et des périodes bien tournées, même dans les prédications. Comme disait saint François de Sales, ces choses-là sont la peste des sermons. Les prédicateurs animés de l'esprit de Dieu ne cherchent pas

toutes ces fleurs de rhétorique qui font perdre tout le fruit de la parole de Dieu et qui précipitent les âmes dans l'enfer. La parole de Dieu n'a pas besoin de ces vains ornements; plus elle est simplement exprimée plus elle fructifie. Oh! combien de prédicateurs ne verrons-nous pas damnés au jour du jugement dernier pour avoir prêché avec cette élégance mondaine, et avoir ainsi altéré la parole de Dieu; car si tous prêchaient à la manière apostolique, c'est-à-dire comme prêchaient les apôtres, l'enfer n'engloutirait certainement pas un si grand nombre d'âmes, ainsi qu'il le fait aujourd'hui avec les sermons conçus dans le style fleuri et exagéré des prédicateurs d'aujourd'hui. Le célèbre Louis Muratori dit que les panégyriques eux-mêmes doivent être faits dans un style simple et populaire. En effet, la plus grande partie de ceux qui viennent écouter les sermons sont des gens du bas peuple; et par conséquent si les sermons ne sont pas conçus dans un style populaire et accommodé à leur intelligence, ils n'en retirent aucun profit, et cela s'applique à toute espèce de sermon. Mais c'est surtout une bien grande erreur d'employer ce style fleuri et ces belles paroles dans les missions, et particulièrement en enseignant le catéchisme, dont le but est d'instruire les personnes pauvres et ignorantes de ce qu'elles doivent croire et observer, de la manière dont elles doivent se confesser et se recommander à Dieu. Si le style n'est pas tout-à-fait populaire et approprié à leur capacité, le prêtre perd son temps à leur parler et eux à l'écouter. J'ai dit *style populaire*, mais non pas *style grossier;* car il y a certains prêtres qui tombent dans un excès de grossièreté en se servant d'un style qui ne convient pas à la dignité de la chaire. J'ai dit

de plus que le style devait être *approprié à leur capacité*, et pour cela il ne faut pas employer des périodes longues, mais des phrases concises et claires, ce qui est le meilleur moyen d'obtenir de la part du peuple une attention soutenue. Il est encore bon pour maintenir l'attention des auditeurs que l'instructeur se fasse de temps en temps des demandes et des réponses, afin que ceux qui écoutent l'instruction en retirent des exemples pratiques pour se conduire, et cela est utile encore pour faire rester les enseignements plus profondément gravés dans la mémoire.

VII. En troisième lieu, pour ce qui concerne la *moralité*, celui qui fait l'instruction doit non seulement travailler à éclairer l'esprit de ses auditeurs, mais surtout à exciter en eux la volonté de fuir les péchés et de pratiquer les moyens de s'en préserver; car on commet bien plus de péchés par la perversité de la volonté que par l'ignorance de l'esprit. Néanmoins, les moralités contenues dans l'instruction doivent être plus courtes que celles d'un sermon, on doit les dire avec ferveur, mais sans prendre un ton oratoire et sans exclamation. Il est quelquefois utile de faire dans une instruction quelques exclamations contre un vice répandu dans le pays ou contre une maxime fausse qui court dans le monde, ou bien contre certains prétextes frivoles que de mauvais pénitents ont coutume d'alléguer pour obtenir de l'indulgence, en disant, par exemple : « *Nous ne pouvons pas tous devenir saints, nous sommes de chair: Dieu est plein de miséricorde; les autres en font autant.* » Il faut que l'instructeur réfute ces mauvaises raisons avec chaleur, afin qu'on ne puisse pas s'en prévaloir pour refuser

de se corriger. Mais il doit toujours être sobre de ces exclamations, qui confondraient l'instruction avec le sermon, comme quelques uns le font mal à propos.

VIII. Celui qui fait l'instruction doit donc non seulement tâcher de détruire ces maximes mondaines, mais encore d'insinuer à ceux qui ont la connaissance de quelques maximes générales du salut qu'elles sont très utiles pour conserver l'âme en état de grâce avec Dieu; il peut leur dire, par exemple : A quoi sert-il de gagner le monde entier et de perdre son âme? Tout finit avec la mort, l'éternité ne finit jamais. Perdez tout, mais ne perdez pas Dieu; le seul mal à craindre, c'est le péché; qui a Dieu a tout; toute peine est peu de chose pour celui qui a mérité l'enfer; il faut tout vaincre pour tout sauver; que saura faire un chrétien s'il ne sait pas supporter un affront pour l'amour de Dieu? Celui qui prie Dieu a tout ce qu'il veut; tout ce qui nous vient de lui est bon, et dans l'intérêt de notre bien-être; la sainteté consiste à aimer Dieu, et l'amour de Dieu consiste à faire sa volonté. » Il est même utile, suivant les circonstances, de répéter souvent toutes ces maximes, afin qu'elles restent gravées dans l'esprit des auditeurs.

IX. Le prêtre qui fait l'instruction doit de plus avoir soin de répéter plus souvent certaines choses plus nécessaires au salut des âmes, et 1° de ne point commettre de sacriléges en négligeant de se confesser de quelques péchés. Il est certain qu'une honte maudite qui porte les pénitents à cacher plusieurs péchés est la cause d'un grand nombre de damnations. Il y en a qui sont tellement dominés par cette honte, qu'il font des confessions sacriléges même en

se confessant à des missionnaires. C'est pourquoi il faut souvent revenir sur ce point et surtout dans les missions, parce que si ces personnes-là ne déclarent pas de tels péchés pendant les missions, elles ne les déclareront jamais. Et dans ce but, les missionnaires feront bien de raconter au peuples plusieurs exemples de personnes qui se sont damnées pour avoir fait des confessions sacriléges. J'ai rapporté à la fin de cet ouvrage plusieurs exemples de ce genre.

X. Il doit 2° insister souvent sur la nécessité d'éviter les mauvaises occasions, parce que si l'on n'évite pas les occasions prochaines, surtout celles qui exposent à des péchés de sensualité, tous les autres moyens ne serviront de rien.

XI. Il doit 3° les engager fortement à la prière, c'est-à-dire à demander souvent l'aide de Dieu pour pouvoir se préserver du péché, surtout dans une époque de tentations; on est perdu si on ne se recommande pas à Dieu; c'est pour cela qu'il faut souvent répéter dans l'instruction que quand on éprouve des tentations, et principalement des tentations d'impureté, on doit invoquer Jésus et Marie et ne cesser de les invoquer que lorsque les tentations ont disparu. Celui qui prie n'a pas à craindre de succomber, parce qu'il est secouru par Dieu. Sainte Thérèse disait qu'elle aurait voulu se mettre au haut d'une montagne et de là adresser aux fidèles ces seules paroles: Pécheurs, priez, priez, priez.

XII. 4° Il les excitera encore à l'amour de Dieu. Celui qui n'aime pas Dieu et qui ne s'abstient du péché que par la crainte de l'enfer, est dans un péril imminent de retomber dans le péché lorsque cette vive appréhension de l'enfer se sera évanouie;

tandis que celui qui brûle de l'amour de Jésus-Christ est presque certain de ne plus tomber dans aucun péché mortel, et pour cet objet il est très utile de penser à la passion de Jésus-Christ. Saint Bonaventure dit que les plaies de Jésus-Christ amollissent les cœurs les plus durs, et embrasent les âmes les plus froides : « Vulnera corda saxea » vulnerantia et mentes congelatas inflammantia. » Pour y parvenir, il faut faire tous les jours une courte oraison mentale, et dans cette oraison, faire de nombreux actes d'amour, adressés à J.-C. et demander à Dieu la grâce de son amour divin.

XIII. Le prêtre faisant l'instruction doit s'attacher à recommander à ses auditeurs de fréquenter les sacrements de l'eucharistie et de la confession qui donnent à l'âme plus de force pour se conserver dans la grâce de Dieu. Il ne suffit pas de parler de ces choses-là une fois seulement, mais il faut prévenir très souvent, soit parce que tout le monde n'est pas présent à chaque instruction, soit parce qu'en les mentionnant souvent on grave mieux dans leur esprit la nécessité de les mettre en pratique. Mais, dira-t on, le peuple est ennuyé d'entendre répéter si souvent la même chose. Et qu'est-ce que cela fait? Quelques mal intentionnés en seront dégoûtés, mais cela ne restera pas d'être très utile pour plusieurs autres, et surtout pour les personnes ignorantes qui ne retiennent pas une chose si elles ne l'entendent pas répéter souvent.

XIV. Enfin le prêtre qui fait l'instruction doit avoir soin, pendant le catéchisme, d'enseigner, toutes les fois que l'occasion s'en présente, les choses relatives à la pratique en mettant dans la bouche des auditeurs ce qu'ils doivent dire lorsque cela est

nécessaire; par exemple, lorsque quelqu'un est offensé ou importuné par un autre, il lui dira: *Dieu te fasse saint! Dieu te donne sa lumière!* Et quand une personne est en colère, il vaut mieux qu'elle garde le silence. Lorsqu'on éprouve quelque contrariété, on dira: *Que la volonté de Dieu soit faite.* Seigneur, je le prends en punition de mes péchés. Le prêtre répétera plusieurs fois ces pratiques et autres semblables, afin qu'elles restent gravées dans la mémoire du peuple qui l'écoute; car ce peuple oubliera certainement tous les passages latins, et toute l'érudition que le catéchiste aura pu mettre dans ses discours, et il se rappellera seulement les pratiques faciles qu'il lui aura enseignées. Toutes les observations que nous venons de rapporter paraîtront fort triviales à certains esprits singuliers, mais la vérité est qu'elles seront plus profitables au salut des pénitents.

INTRODUCTION PRATIQUE

A L'INSTRUCTION DU PEUPLE.

I. Pour que l'homme puisse accomplir ses devoirs, il faut avant tout qu'il comprenne quelle est sa fin dernière, dans laquelle il doit trouver son entière félicité. La fin dernière de l'homme est d'aimer et de servir Dieu dans cette vie, et de jouir éternellement de lui dans l'autre. Ainsi donc Dieu nous a mis dans ce monde, non pas pour courir après les richesses, les honneurs et les plaisirs, mais pour obéir à ses commandements et gagner ainsi la félicité éternelle qui nous attend dans le paradis.

II. Dans ce but, le Seigneur créa d'abord Adam,

qui fut le premier homme et lui donna Ève pour compagne, afin que le genre humain sortît de leur union. Il les créa en état de grâce, et les mit dans le paradis terrestre, en leur disant qu'il les transporterait ensuite dans les cieux pour y jouir d'une félicité sans mélange et sans fin. Cependant, il leur permit sur cette terre de manger de tous les fruits que produisait le jardin merveilleux où ils étaient placés; mais pour mettre leur obéissance à l'épreuve il leur défendit de manger du fruit d'un seul arbre qu'il leur désigna. Néanmoins, Adam et Ève désobéirent à Dieu en voulant manger du fruit défendu, et ce péché les ayant dépouillés de la grâce divine, ils furent chassés du paradis terrestre et condamnés avec toute leur postérité à la mort temporelle et éternelle, comme rebelles envers la toute-puissance divine; c'est ainsi que les portes du ciel restèrent fermées pour eux et pour tous leurs descendants.

III. C'est là le péché originel avec lequel nous naissons tous fils de la colère et de l'inimitié envers Dieu, comme engendrés par un père rebelle. Lorsqu'un vassal se révolte contre son suzerain, il encourt sa haine et toute sa descendance est exilée du royaume. De même le péché originel nous a privés de la grâce divine par suite de la désobéissance de notre père Adam.

IV. Il n'y a eu que la Vierge Marie qui, suivant l'opinion commune, ait été exempte de la tache originelle. Il est certain qu'elle n'eut jamais aucun péché actuel, c'est l'opinion professée par l'Église, suivant la déclaration du concile de Trente, sess. 6, can. 23, où l'on voit qu'aucun homme « potest in » tota vitâ peccata omnia etiam venialia vitare nisi

» ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beatâ » Virgine tenet Ecclesia. » Et ces paroles sont un grand argument pour prouver que si Marie n'avait point été exempte de péché originel, elle n'aurait point été exempte de tout péché actuel. Mais attendu que la sainte Vierge ne se rendit coupable d'aucune faute dont elle dût être rachetée, cela veut-il dire qu'elle ne fut pas rachetée par Jésus-Christ comme tous les autres enfants d'Adam? Non sans doute; mais elle fut rachetée d'une manière plus noble. Les autres hommes ont été rachetés après avoir contracté le péché originel, et Marie fut rachetée avant de l'avoir contracté, car elle en fut préservée : et ce fut un privilége singulier accordé justement à cette femme que Dieu avait bénie entre toutes les autres, et qui était destinée à devenir la mère d'un Dieu.

V. Du reste, nous tous hommes nous sommes nés infectés par le péché d'Adam, en punition duquel notre esprit est couvert de ténèbres qui l'empêchent d'apercevoir les vérités éternelles, et notre volonté inclinée au mal; mais les mérites de Jésus-Christ et la vertu du baptême nous acquièrent la grâce divine et la purification de tout notre mal. C'est ainsi que nous devenons les enfants adoptifs de Dieu et les héritiers du paradis si nous savons conserver jusqu'à la mort la grâce que le baptême nous a acquise, tandis que si nous la perdons par quelque péché mortel, nous sommes condamnés aux flammes de l'enfer, et ces péchés commis après le baptême ne peuvent être effacés que par le sacrement de pénitence.

VI. Quant aux péchés actuels que nous commettons, il faut distinguer le péché mortel du péché

véniel. Et d'abord, en ce qui concerne le péché *mortel*, il faut comprendre que, de même que l'âme donne la vie au corps, de même la grâce de Dieu donne la vie à l'âme: et par conséquent comme le corps, lorsqu'il est privé de l'âme, reste mort, de même l'âme meurt à la grâce de Dieu lorsqu'elle est envahie par le péché, et elle s'ensevelit dans l'enfer. C'est donc pour cela que l'on appelle péché mortel le péché grave qui donne la mort à l'âme : « Anima » quæ peccaverit, ipsa morietur. » (Ezech., XVIII, 20.) J'ai dit que *l'âme s'ensevelit dans l'enfer;* mais qu'est-ce donc que l'enfer ? Un endroit caché sous terre où vont souffrir éternellement ceux qui meurent en état de péché : « Ibunt hi in supplicium æter» num. » (Matth., XXV, 46.) Et quels sont les tourments qu'on souffre en enfer? Tous les tourments ensemble. Le damné y est tourmenté de toutes les manières dans une mer de feu, en proie au désespoir et abandonné de tout l'univers pendant toute l'éternité.

VII. Mais comment, pour un seul péché mortel, une âme peut-elle être condamnée à souffrir pendant toute l'éternité? Ceux qui parlent ainsi font voir par là qu'ils ne comprennent pas ce que c'est que le péché mortel. Le péché est un dédain dont on se rend coupable envers Dieu; saint Thomas et saint Augustin le définissent : « Aversio ab incom» mutabili bono. » (Saint Thomas, par. 1, q. 24, ar. 4.) C'est pourquoi Dieu dit aux pécheurs : « Tu » reliquisti me, dicit Dominus, retrorsum abiisti. » (Jer., XV, 6.) Le péché mortel est un mépris de Dieu : « Filios enutrivi, et exaltavi; ipsi autem spre» verunt me. » (Is., I, 2.) C'est un affront fait à la majesté divine : « Per prævaricationem legis Deum

» inhonoras. » (Rom., II, 23.) C'est dire à Dieu : Seigneur, je ne veux pas vous servir : Confregisti » jugum meum, dixisti : Non serviam. » (Jer., II, 20.) Voilà ce que c'est qu'un péché mortel; aussi est-ce peu de chose qu'un enfer, aussi mille enfers ne suffiraient-ils pas pour punir un seul péché mortel. Si l'on insulte sans raison un simple paysan, on mérite d'être puni, on le mérite encore davantage si on insulte un noble, un prince ou un roi ; mais que sont auprès de Dieu tous les rois de la terre, et même tous les saints du paradis ? « Omnes gentes quasi » non sint, sic sunt coram eo. » (Is., XL, 17.) Or, quelle peine doit mériter l'injure faite à Dieu, à un Dieu mort par amour pour nous ?

VIII. Remarquez cependant que pour constituer un péché mortel il faut trois choses : la connaissance parfaite de l'action qu'on commet, l'entier consentement, et une matière grave ; le défaut de l'une de ces trois choses empêche que le péché ne soit mortel, et alors ou il n'y aura pas péché, ou il y aura seulement péché véniel.

IX. Le péché *véniel* ne cause pas la mort de l'âme, mais il lui fait une blessure. Ce n'est pas un mépris grave de Dieu, mais c'est cependant un mépris. Ce n'est pas un mal aussi grand que le péché mortel, mais c'est un mal bien plus grand que tous ceux qui peuvent affliger une créature. Un murmure ou une imprécation légère est un mal bien plus grand que si tous les hommes, tous les saints, tous les anges étaient envoyés en enfer. Ces péchés véniels sont ou prémédités ou non prémédités ; les péchés *non prémédités*, c'est-à-dire commis sans une entière connaissance ou imparfait consentement, sont les moins coupables ; tous les hommes tom-

bent dans de tels péchés. La vierge Marie, comme nous l'avons dit plus haut, eut seule le privilége d'en être exempte. Les péchés véniels *prémédités*, c'est-à-dire ceux qu'on commet les yeux ouverts et avec une entière volonté, sont plus coupables, et ils le sont surtout lorsqu'on les commet avec attachement ou avec certain ressentiment et certaines ambitions, ou bien avec des penchants enracinés dans le cœur et autres choses semblables. Saint Bazile disait : « Quis peccatum nullum leve audeat ap» pellare ? » (In reg. brev. in tex. 4.) Il suffit de comprendre ce que c'est que le mépris de Dieu pour le fuir avec plus de soin que tout autre mal. Sainte Catherine de Gênnes ayant obtenu de Dieu de pouvoir contempler toute la noirceur d'un péché véniel, s'étonnait de n'être pas morte d'effroi dans cette contemplation. Quant à ceux qui ne tiennent aucun compte des péchés véniels, qu'ils sachent qu'en ne s'en corrigeant pas, ils s'exposent à tomber facilement dans un péché mortel. Plus on en commet et plus l'âme s'affaiblit, et en même temps le démon acquiert de nouvelles forces, et Dieu diminue l'efficacité de ses secours : « Qui spernit » modica, paulatim decidet. » (Eccl., XIX, 1.)

X. Soyons donc attentifs à éviter les péchés qui ne peuvent que nous rendre malheureux dans cette vie et dans l'autre, et remercions toujours la bonté de Dieu qui ne nous a pas envoyés en enfer pour nous punir de nos péchés; travaillons dès aujourd'hui au salut de notre âme, et sachons bien que tout ce que nous ferons pour la sauver est bien peu de chose.

XI. Saint Augustin raconte (Confess., lib. 8, cap. VI) que l'empereur Gratien se trouvant dans

la ville de Trèves, deux de ses courtisans se rendirent un jour à un couvent qu'occupaient hors de la ville de bons religieux. Entrés dans cette sainte solitude, ils se mirent à lire la vie de saint Antoine qu'ils trouvèrent sur l'oratoire d'un des religieux du couvent; et alors l'un d'eux, éclairé de la lumière divine, dit à l'autre: « Cher ami, après tous les travaux et toutes les fatigues que nous supportons dans ce monde, à quoi pouvons-nous parvenir? Tout ce que nous pouvons espérer, en demeurant au sein de la cour, c'est de gagner les bonnes grâces de l'empereur; c'est la plus grande fortune que nous puissions avoir; et si nous parvenons à l'obtenir, combien durera-t-elle? Mais si je veux l'amitié de Dieu, je puis l'avoir dès ce moment. » Et en parlant ainsi il continuait sa lecture; jusqu'à ce qu'éclairé d'une manière plus particulière par la lumière de Dieu, qui, dans cette occasion, lui fit connaître les vanités du monde, il dit à son compagnon d'un ton résolu: « Allons, je veux tout abandonner et ne plus travailler qu'au salut de mon âme; je suis décidé à rester dans ce monastère pour ne penser qu'à Dieu seul. Si vous ne voulez pas me suivre, je vous prie du moins de ne pas vous opposer à ma résolution. » Le compagnon répondit qu'il voulait le suivre comme il l'avait fait jusque là; et à leur exemple, deux demoiselles, avec lesquelles ils étaient déjà fiancés, ayant appris leur conversion, quittèrent aussi le monde et consacrèrent leur virginité au Seigneur.

XII. Mais, pour se sauver, il ne suffit pas de commencer, il faut encore persévérer, et pour persévérer il faut se conserver dans l'humilité, en se défiant toujours de ses forces, en mettant toute sa

confiance en Dieu et en lui demandant toujours son appui pour avoir la force de persévérer. Malheureux celui qui met sa confiance en lui-même ou qui s'enorgueillit de ses bonnes œuvres! Pallade raconte (Histor., cap. XLIV) qu'un certain solitaire, retiré au fond d'un désert, priait nuit et jour et menait une vie des plus austères, ce qui lui attirait les hommages d'un grand nombre de personnes; le malheureux conçut de l'estime pour lui-même, et se confiant en sa vertu, il se croyait certain de persévérer et de se sauver. Mais le démon lui étant apparu sous la forme d'une femme, l'infortuné ne sut pas résister et succomba à ses tentations. Aussitôt qu'il eut commis le péché, le démon s'envola en poussant un grand éclat de rire. Après cette aventure, le solitaire abandonna le désert pour rentrer dans le monde, et il s'abandonna à toute sorte de vices; il montra ainsi par son exemple combien il est dangereux de se confier en ses propres forces. Un autre exemple plus terrible encore fut celui du frère Justin, qui, après avoir refusé les emplois les plus honorables qui lui étaient offerts par le roi de Hongrie, se fit religieux de l'ordre de Saint-François, et fit tant de progrès dans la vie spirituelle qu'il était parvenu à avoir des extases très fréquentes. Un jour étant à table dans le couvent d'Aracœli, il fut enlevé, et tout le monde le vit en adoration devant une image de la Sainte Vierge placée au haut du mur. A cette nouvelle, Eugène IV l'envoya chercher, l'embrassa, et le faisant asseoir à ses côtés, il eut avec lui un grand entretien. Le malheureux tira vanité d'une telle faveur; aussi saint Jean de Capistran lui dit: « Frère Justin, vous êtes allé ange, et vous êtes revenu démon. » En effet, dès ce

moment, s'étant plongé dans les vices et dans l'orgueil, il en vint à donner la mort à un autre frère d'un coup de couteau; il s'enfuit ensuite dans le royaume de Naples où il commit beaucoup de crimes et mourut en prison.

PREMIÈRE PARTIE.

DES PRÉCEPTES DU DÉCALOGUE.

CHAPITRE I.

DU PREMIER COMMANDEMENT.

Vous n'aurez pas d'autre Dieu que moi.

I. Ce premier commandement nous ordonne de rendre à Dieu l'hommage et le culte qui lui sont dus. Il nous est impossible de comprendre ce que c'est que Dieu, mais il doit nous suffire de savoir qu'il est indépendant, que tout dépend de lui et qu'il ne dépend de personne; c'est pourquoi il a toutes les perfections et personne ne peut les lui ôter. Il est *tout-puissant*, c'est-à-dire qu'il peut tout ce qu'il veut. Par un seul signe de sa volonté il a créé le monde ; il créa d'abord le ciel et les anges qui sont de purs esprits, et qu'il créa en état de grâce; mais l'un d'eux, Lucifer, ayant reçu l'ordre d'adorer le Fils de Dieu, refusa d'obéir par suite de son orgueil, et, se révoltant contre Dieu, il attira dans sa rébellion le tiers des anges du paradis; et tous ces anges rebelles furent sur-le-champ chassés du paradis par saint Michel, et condamnés aux flammes de l'enfer: ce sont les démons qui viennent nous tenter pour nous faire partager leurs tourments. Et, malheureux que nous sommes, si Dieu ne nous prêtait

pas son appui, nous n'aurions pas la force de résister à ces tentations ; mais, pour nous prêter cet appui, Dieu veut que, lorsque nous sommes tentés, nous ayons aussitôt recours à lui et que nous le lui demandions, sans quoi nous succomberions sous les efforts de nos ennemis. Quant aux anges qui restèrent fidèles à Dieu, ils furent admis sur-le-champ à jouir du paradis ; et c'est parmi ces anges fidèles que Dieu prit ensuite ceux qu'il nous envoya pour être nos anges gardiens : « Angelis suis mandavit de » te, ut custodiant te in omnibus viis tuis. » (Psal. xc.) C'est pourquoi nous devons remercier tous les jours notre ange gardien et le prier de nous assister toujours et de ne pas nous abandonner.

II. Ensuite Dieu créa la terre et tout ce que nous voyons sous nos yeux; et après cela il créa l'homme, c'est-à-dire Adam et Ève, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Ainsi donc Dieu est le maître de tout puisqu'il a tout créé, et de même qu'il a tout créé par un simple signe de sa volonté, de même aussi il pourrait tout détruire par un signe de sa volonté. Cela se réduit à dire qu'il est tout-puissant. Dieu est en outre souverainement sage. Il gouverne toutes ses créatures sans fatigue et sans aucune peine ; il voit en même temps toutes les choses passées, présentes et futures, et il connaît toutes nos pensées mieux que nous ne les connaissons nous-mêmes. Il est éternel, c'est-à-dire qu'il a toujours existé et qu'il existera toujours, par conséquent il n'a pas eu de commencement et il n'aura pas de fin. Il est *immense*, c'est-à-dire se trouvant en même temps dans le ciel, sur la terre et en tout lieu. Il est *saint* dans toutes ses œuvres et incapable d'aucun mal; il est *juste*, c'est-à-dire ne laissant aucune mauvaise ac-

tion, sans châtiments et aucune bonne action sans récompense. Il est plein de miséricorde pour les pécheurs repentants et plein d'amour pour les âmes qui l'aiment. En somme, Dieu est la bonté infinie, de manière qu'il ne peut être ni meilleur ni plus parfait qu'il n'est.

III. Or, ce Dieu, notre créateur et notre conservateur, nous devons l'aimer et l'honorer, et nous devons l'honorer surtout par les actes des trois vertus théologales, c'est-à-dire la foi, l'espérance et la charité, comme dit saint Augustin : « Deus fide, spe et charitate colendus. »

§ I. *De la foi.*

IV. La foi est une vertu ou un don de Dieu infusé dans nos âmes avec le baptême, lequel don nous fait croire les vérités révélées par Dieu à sa sainte Église et que l'Église nous propose de croire. Par *Église*, on entend la réunion de tous les hommes baptisés (parce que ceux qui ne le sont pas sont en dehors de l'Eglise) qui professent la vraie foi, sous un chef visible qui est le souverain pontife. En disant *la vraie foi*, on exclut les hérétiques qui, bien que baptisés, sont des membres séparés de l'Eglise. En disant *sous un chef visible*, on exclut les schismatiques qui ne reconnaissent pas le pape, et qui, par cette raison, peuvent facilement passer du schisme à l'hérésie. C'est pourquoi saint Cyprien a écrit : « Non aliunde hæreses obortæ sunt, aut nata » schismata, quam inde quod sacerdoti Dei non » obtemperatur, nec unus in ecclesia ad tempus sa» cerdos, et ad tempus judex vice-christi cogitatur. » (Saint Cyp., lib. 1, chap. 3.)

V. Toutes les vérités révélées nous les trouvons dans les écritures saintes et dans les traditions divines communiquées de main en main aux fidèles. Mais comment savoir d'une manière certaine quelles sont les vraies écritures et les vraies traditions, et quel est leur véritable sens, si nous n'avions pas l'Église qui nous l'enseigne? Cette Église a été établie par J.-C. pour servir de colonne et d'appui à la vérité : « Ecclesia Dei vivi, columna et firmamentum veri» tatis. » (I. Tim., III, 15.) Ce même Jésus, notre sauveur, a promis à cette Église qu'elle triompherait de tous ses ennemis : « Portæ inferni non prævalebunt » adversus eam. » (Matth., XVI, 18.) Les portes de l'enfer sont l'hérésie et les hérésiarques qui ont ouvert la voie du péché à tant d'âmes par eux séduites. C'est cette Église qui nous enseigne par la voix de ses ministres les vérités que nous devons croire. C'est pourquoi saint Augustin écrit : « Ego evan» gelio non crederem, nisi me catholicæ ecclesiæ » commoveret auctoritas. » (Epist. fundam., cap. 5.)

VI. Ainsi donc le motif qui doit nous porter à croire les vérités de la foi, c'est que Dieu, la vérité infaillible, les a révélées à l'Eglise, et que l'Eglise nous propose de croire. Par conséquent nous devons faire l'acte de foi en ces termes : « Mon Dieu, je crois tout ce que l'Eglise me propose de croire, parce que vous le lui avez révélé, vous qui êtes la vérité infaillible. »

VII. Voilà quel est le motif pour lequel nous devons croire les vérités révélées à l'Eglise. Mais voyons maintenant quelles sont les vérités que nous devons croire. Parmi les articles de foi, il y en a quatre principaux. Le premier, c'est l'existence d'un seul Dieu; le second, que ce Dieu rémunérateur récom-

pense par une gloire éternelle dans le paradis tous ceux qui observent sa foi, et punit des peines éternelles de l'enfer ceux qui la violent ; le troisième, qu'il y a un Dieu en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit; mais que ces trois personnes, bien que distinctes, ne forment qu'un seul Dieu, parce qu'elles n'ont qu'une même nature et une même divinité. Et par conséquent de même que le Père est éternel, tout-puissant, infini, de même aussi le Fils et le Saint-Esprit sont éternels, tout-puissants, infinis. Le Fils est engendré par le Père; le Saint-Esprit procède et est l'expression de la volonté du Père et du Fils par suite de l'amour réciproque qu'ils ont l'un pour l'autre. Le quatrième article principal est l'incarnation du Verbe éternel, c'est-à-dire de la seconde personne ou du Fils qui s'est fait homme dans le sein de la vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit; car le Verbe revêtit l'humanité de telle manière que les deux natures divine et humaine s'unirent dans la personne de J.-C. qui souffrit et mourut pour notre salut. Mais quelle nécessité y avait-il que J.-C. supportât toutes ces souffrances pour notre salut? Écoutez : l'homme avait péché, et pour obtenir son pardon, il fallait qu'il donnât à Dieu une juste satisfaction; mais y avait-il une satisfaction convenable que l'homme pût donner à la majesté infinie de Dieu? Aussi que fit Dieu? il envoya son Fils pour se faire homme, et ce Fils, qui fut J.-C., étant en même temps vrai Dieu et vrai homme, satisfit pour les hommes à la justice divine. Voyez d'après cela l'obligation que nous avons à J.-C. et l'amour qu'il doit nous inspirer. Denys-le-Chartreux raconte qu'un jeune homme étant à la messe ne se mit pas à genoux à ces paroles du *Credo* : *et homo factus est;* alors un dé-

mon lui apparut, tenant un bâton à la main, et lui dit : « Ingrat, tu ne remercies pas Dieu qui s'est fait homme pour toi ? S'il avait fait pour nous ce qu'il a fait pour toi, nous ne cesserions de le remercier la face contre terre, et toi tu ne veux pas même le reconnaître ! » Et ensuite il lui donna un grand coup de bâton, qui ne le tua pas, mais qui le rendit bien malade.

VIII. Il faut savoir en outre qu'il y a des articles de foi que nous sommes obligés de croire par nécessité de moyen, et d'autres par nécessité de précepte. *Nécessité de moyen* signifie que si nous ne croyons pas ces articles, nous ne pourrons pas nous sauver. *Nécessité de précepte* s'applique aux articles que nous devons croire, mais sans lesquels nous pouvons nous sauver si nous les ignorons d'une manière invincible et sans qu'il y ait de notre faute. Quant aux deux premiers articles ci-dessus rapportés, c'est-à-dire qu'il y a un seul Dieu, et que ce Dieu est un juste rémunérateur, il est incontestable que nous devons les connaître et les croire par nécessité de moyen, suivant ce qu'écrit l'apôtre : « Credere » enim oportet accedentem ad Deum, quia est, et » inquirentibus se remunerator sit. » (Hæb., II, 16.) Quant aux deux autres articles, celui des trois personnes et celui de l'incarnation du Verbe, quelques auteurs prétendent que nous sommes obligés de les croire de nécessité de *précepte*, mais non par de nécessité de *moyen*, en sorte que si on les ignorait sans que ce fût par sa propre faute, on pourrait malgré cela se sauver ; mais l'opinion la plus générale et la mieux fondée veut que nous soyons obligés de les croire explicitement de nécessité de *moyen*. Du reste, il est certain, comme l'a déclaré le pape Innocent XI, en condamnant la proposition 64, que

l'on ne peut pas donner l'absolution à celui qui ignore ces mystères, c'est-à-dire celui de la sainte Trinité et de l'incarnation de J.-C.

IX. Quant aux articles du *Credo*, nous devons les croire non seulement de nécessité de précepte, mais sous peine de faute grave; au moins cela doit être à l'égard des principaux articles, comme par exemple que Dieu a créé le ciel, la terre, et qu'il conserve et gouverne tout; que la sainte Vierge Marie est la véritable mère de J.-C. et qu'elle n'a pas cessé d'être vierge; que J.-C. est ressuscité par sa propre puissance le troisième jour après sa mort et qu'il est monté au ciel où il est assis à la droite de son Père éternel. Cela veut dire que J.-C. est assis à la droite de Dieu son Père, même en qualité d'homme, c'est-à-dire qu'il jouit sans trouble d'une gloire éternelle égale à celle de son Père, comme l'explique le père Bellarmin dans son catéchisme. (Chap. III, art. 6.) Nous avons dit, *même en qualité d'homme :* et nous allons expliquer ces expressions. Comme Dieu, J.-C. est en tout égal à son Père; comme homme, il est au-dessous de son Père; mais puisqu'il est en même temps Dieu et homme, et que ces deux natures ne forment en lui qu'une seule personne ainsi que nous l'avons dit plus haut, l'humanité de J.-C. est dans le ciel dans une gloire égale à celle du Père, non pas par sa propre vertu, mais parce qu'elle est unie à la divinité du fils de Dieu. Lorsqu'un roi est assis sur son trône, la pourpre royale est assise sur le trône unie avec la personne du roi; de même l'humanité de J.-C. n'est pas par elle-même égale à la divinité; mais comme elle est unie à une personne divine, elle s'assied sur le même trône que Dieu dans une gloire égale à celle de Dieu.

X. Nous devons de plus savoir et croire qu'à la fin du monde nous ressusciterons tous et nous serons tous jugés par Jésus-Christ. Nous devons en outre croire que la seule véritable Église est notre Église catholique romaine ; c'est pourquoi ceux qui sont hors de cette Eglise ou qui en sont séparés ne peuvent pas être sauvés et vont tous en enfer, à l'exception des petits enfants qui meurent quelque temps après avoir reçu le baptême. Nous devons croire encore à la communion des saints, c'est-à-dire que tous les fidèles en état de grâce participent aux mérites de tous les saints morts ou vivants. Nous devons croire aussi à la rémission des péchés, c'est-à-dire que nos péchés nous seront remis par le sacrement de pénitence, lorsque nous en avons un véritable repentir. Nous devons croire enfin à la vie éternelle, c'est-à-dire que ceux qui se sauvent en mourant en état de grâce vont dans le paradis où ils jouiront de Dieu pendant toute l'éternité, et que ceux au contraire qui meurent en état de péché vont en enfer pour y souffrir pendant toute l'éternité.

XI. Tout chrétien doit en outre savoir les commandements du décalogue et ceux de l'Église ainsi que les devoirs de son état, comme, par exemple, lorsqu'il est ecclésiastique, marié, médecin, etc.

XII. En outre, nous devons tous savoir et croire les sept sacrements avec leurs effets, et particulièrement le baptême, la confirmation, la pénitence et l'eucharistie ; et quant aux autres, il faut les savoir au moins quand on les reçoit. Nous devons tous savoir encore le *Pater noster*. Qu'est-ce que le *Pater noster* ? C'est une prière que Jésus-Christ lui-même a composée et qu'il nous a laissée

afin que nous sussions demander à Dieu son Père les grâces les plus nécessaires pour notre salut. Saint Nyon, évêque de Grenoble, se trouvant malade, répéta trois cents fois dans une nuit le *Pater noster*, et son domestique qui l'entendait le pria de ne pas le répéter tant de fois, parce que cela pourrait lui faire du mal; mais le saint répondit que non; car, au contraire, plus il le répétait, plus il se trouvait soulagé. Il est surtout très utile de redire souvent cette partie du *Pater noster* ainsi conçue: *fiat voluntas tua sicut in cœlo et in terra*; parce que la plus grande grâce que Dieu puisse nous faire, c'est de nous faire conformer à sa volonté sur cette terre; et cette autre partie: *et ne nos inducas in tentationem*, pour demander à Dieu qu'il nous délivre des tentations dans lesquelles il prévoit que nous devons succomber. Tous les chrétiens doivent encore savoir l'*Ave Maria*, afin de savoir se recommander à cette Mère de Dieu par l'intercession de laquelle (comme dit saint Bernard) nous recevons toutes les grâces que Dieu nous accorde. De plus, nous devons savoir tous qu'il y a un purgatoire où nous devons expier les péchés que nous avons commis par des peines temporelles qui nous restent imposées. C'est pourquoi nous devons nous rappeler de prier et d'offrir nos vœux pour les âmes qui sont dans le purgatoire, et que nous sommes en quelque sorte obligés de soulager de leurs tourments qui sont très cruels (la moindre des peines que l'on souffre dans le purgatoire est plus forte que toutes les douleurs de la vie humaine), et parce que, d'un autre côté, ces âmes ne peuvent pas s'aider d'elles-mêmes. Sur cette terre, si nous avons un de nos proches qui soit dans une grande souffrance, et si nous pouvons facile-

ment le soulager, ne devons-nous pas le faire? Eh bien, nous sommes également obligés à secourir, au moins par des prières, les âmes qui souffrent dans le purgatoire.

XIII. Nous devons savoir de plus qu'il est très utile pour nous de nous procurer l'intercession des saints et surtout celle de sainte Marie. C'est là un article de foi, comme l'a déclaré le concile de Trente (sess. 25, *in decr. de invoc.* SS.) contre l'impie Calvin qui défendait d'avoir recours aux saints pour obtenir par leur intercession les grâces nécessaires au salut. Ce n'est pas que Dieu ne puisse pas nous accorder ses grâces sans l'intercession des saints, mais c'est que l'ordre établi par Dieu veut que, pendant notre vie sur cette terre, nous nous adressions à lui par l'intermédiaire des prières des saints: « Hoc divinæ legis ordo requirit ut nos qui » manentes in corpore peregrinamur à Domino, in » eum per sanctos medios reducamur. » (S. Thom., in. 4, sent. dist. 45, q. 3, a. 1.) Beaucoup d'autres docteurs s'expriment de la même manière. (Continuat. Tournely, t. 1, *de Relig.* cap. II, *de Orat.*, a. 4, q. 1, *cum Silvio.*) Nous devons aussi révérer les reliques des saints, les croix et toutes les représentations des choses saintes.

XIV. Avant d'aller plus loin, je veux répondre ici à un doute qu'on pourrait me faire; le voici. On dit que la vérité de notre foi est évidente; mais comment peut-elle être évidente, si elle contient tant de mystères (tels, par exemple, que celui de la Sainte-Trinité, celui de l'Incarnation du Verbe, de l'eucharistie, etc.) qui sont obscurs pour nous et qu'il est impossible de comprendre? Je réponds à cela: Les choses de la foi sont obscures, mais la

vérité de la foi elle-même ne l'est pas; la vérité de notre foi est rendue trop évidente par les marques que nous en avons. Les mystères qu'elle contient sont obscurs pour nous, et Dieu le veut ainsi afin que nous l'honorions en croyant tout ce qu'il nous a dit sans le comprendre, et afin que nous méritions d'être sauvés en croyant ce que nous ne voyons pas. Quel mérite y aurait-il à croire ce qu'on voit et comprend? « Fides amittit meritum (dit » saint Grégoire) cum humana ratio præbet expe» rimentum. » Mais que dire si nous ne pouvons même pas parvenir à comprendre les choses matérielles que nous voyons sur cette terre? Qui peut comprendre pourquoi l'aimant attire le fer? comment un grain de blé placé dans la terre en produit un millier d'autres? Qui est parvenu à comprendre les effets de la lune et ceux du tonnerre? Et que peut-on conclure après tout cela de ce que nous ne comprenons pas les mystères divins?

XV. Ainsi donc les choses de la foi sont cachées pour nous; mais la vérité de la foi est démontrée par des preuves si évidentes qu'il faut réellement être insensé pour refuser d'y croire. Ces preuves sont en grand nombre, elles résultent principalement des prophéties écrites dans la sainte Bible et qui se sont réalisées plusieurs siècles après point par point. La mort de notre Rédempteur fut prédite, long-temps avant qu'elle arrivât, par plusieurs prophètes, tels que David, Daniel, Oggée et Malachie, et tous ces prophètes prédirent en même temps l'époque et les circonstances de cette mort. Il fut prédit encore qu'en punition de la mort de Jésus-Christ, les Juifs perdraient leur temple et leur patrie, resteraient aveuglés par leurs péchés, et seraient dispersés sur

toute la terre, et tout cela s'est vérifié comme nous le savons. La conversion du monde après la mort du Messie fut également prédite, et cette conversion fut opérée par les saints apôtres qui, sans le secours de la science, de la noblesse, de l'argent, ni des protections, et malgré l'opposition de tous les puissants de la terre, convertirent le monde, en engageant les hommes à quitter leurs faux dieux et leurs vices invétérés, pour embrasser une foi qui enseigne tant de mystères incompréhensibles, et qui impose tant de lois difficiles à pratiquer, parce qu'elles sont en opposition avec nos mauvais penchants, comme sont, par exemple, l'obligation d'aimer nos ennemis, de nous priver des plaisirs, de supporter les mépris, et de mettre toute notre affection, non pas aux biens que nous avons sous les yeux, mais aux biens de la vie future que nous ne voyons pas.

XVI. Il y a d'autres preuves évidentes de notre foi qui sont les miracles opérés par Jésus-Christ, par les apôtres et par d'autres saints, en face de leurs ennemis eux-mêmes qui, ne pouvant les nier, disaient que ces prodiges étaient opérés par l'artifice du démon, tandis que les véritables miracles qui surpassent les forces de la nature, comme de ressusciter un mort, de donner la vue à un aveugle et autres semblables, ne peuvent pas être opérés par le démon qui n'a pas une telle puissance, et que, d'un autre côté, Dieu ne peut permettre aucun miracle si ce n'est pour confirmer la vraie foi ; car, autrement, si Dieu permettait un miracle en confirmation d'une foi fausse, il s'abuserait lui-même ; c'est pourquoi les vrais miracles dont les hommes sont témoins (il suffit de citer le miracle de saint

Janvier) sont des preuves certaines de la vérité de notre foi.

XVII. Une autre grande preuve de notre foi c'est la constance des martys. Dans les premiers temps de l'Église et sous le règne des persécuteurs, il y eut tant de millions d'hommes, et parmi eux tant de vierges et de petits enfants qui, plutôt que de renier Jésus-Christ, acceptèrent avec joie les tourments et la mort. Sulpice-Sévère écrit (lib. 2, cap. XLVII) que, sous le règne de Dioclétien, les martyrs se présentaient à leurs juges en témoignant pour les tourments qu'on allait leur faire souffrir plus d'ambition que n'en montrent les hommes du monde pour les richesses et les dignités de la terre. Le martyre de saint Maurice avec toute sa légion thébaine est fameux dans l'histoire. L'empereur Maximien voulait que tous ses soldats assistassent à un sacrifice impie qu'il allait offrir aux faux dieux. Saint Maurice et ses soldats, qui étaient tous chrétiens, refusèrent d'y assister. Maximien en ayant été instruit ordonna, pour les punir d'une telle désobéissance, qu'ils seraient décimés, c'est-à-dire que sur chaque dix soldats de cette légion on en prendrait un à qui l'on couperait la tête. Ils voulurent tous que le sort tombât sur eux, et ceux qui restèrent envièrent le sort de ceux qui étaient morts pour Jésus-Christ. L'empereur ayant appris cela, les fit décimer de nouveau; mais cette nouvelle punition ne fit qu'augmenter le désir qu'ils avaient de mourir. Enfin le tyran ordonna qu'ils seraient tous décapités, et, à cette nouvelle, ils déposèrent leurs armes, et marchèrent tranquillement à la mort comme des agneaux innocents, sans vouloir se défendre.

XVIII. Prudence raconte encore (lib. Peristeph) qu'un jeune enfant de sept ans, dont on ignore le nom, et qui était chrétien, fut engagé par le préfet Asclépiade à renier la foi de Jésus-Christ; mais comme il refusait de le faire, et qu'il disait que sa mère le lui avait enseigné, le barbare préfet fit venir la mère, et fit flageller si fort devant elle son petit enfant que tout son corps ne fut qu'une plaie. Tous les assistants versaient des larmes de pitié; mais la mère contemplait avec joie la force de son fils. Cet enfant, qui était altéré, lui demanda un peu d'eau avant de mourir : Mon fils, lui répondit-elle, prends patience; dans peu tu seras abreuvé de tous les délices du ciel. Enfin le préfet, outré de la constance que montraient la mère et le fils, fit sur-le-champ couper la tête à l'enfant. Cet ordre exécuté, la mère le prit dans ses bras et lui donna les derniers baisers, pleine de joie de l'avoir vu mourir pour Jésus-Christ.

XIX. Nous devons voir par là combien nous devons remercier Dieu du don qu'il nous a fait de la vraie foi. Combien y a-t-il d'infidèles, d'hérétiques, de schismatiques! La terre en est pleine, et tous se damnent pour toujours. Les catholiques ne forment pas la dixième partie du genre humain, et Dieu a bien voulu nous faire naître parmi eux dans le sein de son Église sacrée. Il y en a peu parmi nous qui le remercient d'un si grand bienfait; n'oublions pas que nous devons tous les jours lui en rendre grâce.

§ II. *De l'espérance.*

XX. L'espérance est une vertu infuse de Dieu,

et par laquelle nous attendons avec une certaine confiance la béatitude éternelle que nous ont procurée les mérites de Jésus-Christ et les bonnes œuvres que nous ferons nous-mêmes avec l'aide de Dieu. Ainsi donc, le premier objet de l'espérance du chrétien est la vie éternelle, c'est-à-dire Dieu lui-même dont nous espérons jouir dans l'éternité. Quant au second objet de cette espérance, ce sont les moyens d'acquérir la vie éternelle, c'est-à-dire la grâce divine, et les bonnes œuvres que nous accomplirons avec l'aide de cette grâce. Quant aux motifs de cette espérance, ce sont la toute-puissance de Dieu, qui peut nous sauver, et sa miséricorde qui le veut, et, de plus, la fidélité de Dieu à la promesse qu'il a faite de nous sauver, si nous l'en prions, par les mérites de Jésus-Christ. Voici cette promesse: « Amen, amen, dico vobis si quid petieritis Patrem » in nomine meo, dabit vobis. » (Jo., c. XVI., 23.) Sans cette promesse, nous n'aurions aucun fondement certain pour espérer le salut, et pour espérer que Dieu nous aide à nous sauver.

XXI. Mais si Dieu est notre espérance, comment l'Eglise nous fait-elle appeler aussi la sainte Vierge notre espérance, *Spes nostra salve* ? Il faut ici faire une distinction: Dieu est notre espérance principale comme auteur de la grâce et de tant de biens, et Marie est notre espérance comme médiatrice auprès de Jésus-Christ. C'est pourquoi saint Bernard lui dit : « Per te accessum habemus ad filium, o in» ventrix gratiæ, Mater salutis, ut per te nos susci» piat qui per te datus est nobis. » (Serm. in dom. infr. oct. assumptio.) Ce qui signifie que, de même que nous ne pouvons parvenir jusqu'au Père sans l'intermédiaire de Jésus-Christ, qui est le médiateur

de justice, de même aussi nous ne pouvons parvenir jusqu'à Jésus-Christ que par l'intermédiaire de sa mère, qui est la médiatrice de grâce, et qui nous obtient par son intercession les grâces que Jésus-Christ nous a méritées. C'est pourquoi saint Bernard appelait Marie tout le motif de son espérance: «Hæc est tota ratio spei meæ.» (Serm. de aquæduct.) Et c'est encore pour cela que l'Eglise nous la fait appeler *Vita, dulcedo, spes nostra salve.*

XXII. Comment pèche-t-on contre l'espérance? On pèche 1° en désespérant de la miséricorde divine. C'est ainsi que pécha Caïn, après avoir tué son frère Abel, lorsqu'il dit: «Major est iniquitas »mea, quam ut veniam merear.» (*Gen.*, IV, 13.) comme si Dieu n'aurait pas pu le pardonner, quoiqu'il se fût repenti de son péché, tandis que Dieu a dit: «Convertimini ad me, et convertar ad vos.» (*Zach.*, I. 3.) On pèche 2° lorsqu'on a la présomption de se sauver sans recourir à l'aide de Dieu, ou d'obtenir sa miséricorde sans se corriger du péché. Par conséquent, si nous voulons obtenir la grâce de la persévérance, nous devons nous défier conditionnellement de nous-mêmes et mettre notre confiance en Dieu. Celui qui compte sur ses propres forces pour éviter les tentations est privé du secours de Dieu, et finit par succomber. Si l'on veut triompher des tentations, il faut sur-le-champ recourir à Dieu avec confiance. «Non delinquent omnes qui sperant in eo,» dit David. (*Ps.* XXXV. 25.) Et Dieu lui-même a dit: «Quoniam in me speravit, liberabo eum.» (*Psalm.* XC. 14.)

XXIII. Comment faut-il donc faire l'acte d'espérance? «Mon Dieu, me confiant en vos promesses par les mérites de J.-C., j'espère de vous, parce

que vous êtes tout-puissant, miséricordieux et fidèle, la gloire du paradis et les moyens de l'obtenir. »

XXIV. L'espérance est nécessaire pour se sauver; mais l'espérance seule ne suffit pas; il faut encore travailler par ses bonnes œuvres à gagner le salut éternel. Les saints ont tout abandonné pour travailler à cela. Saint Jean de Damas raconte, dans la Vie du moine Josaphat (ch. xxx) que ce jeune homme était le fils d'un roi, et son successeur au trône; mais qu'éclairé par une lumière céleste il voulut consacrer sa vie à l'œuvre de son salut, et, méprisant toutes les richesses et toutes les puissances terrestres, il s'enfuit secrètement du palais royal et se retira dans un désert où il passa le reste de sa vie dans des prières et des pénitences continuelles. A sa mort, on vit des anges qui portaient son âme bienheureuse dans le paradis. Écoutez ce que fit une autre femme pour gagner le ciel. Socrate raconte (*Hist. Ecclés.*, l. IV, chap. XVIII) que l'empereur Valence, qui était arien, avait ordonné au préfet de la ville de faire mettre à mort tous les catholiques qui se rassembleraient dans un certain lieu pour y célébrer les mystères de leur foi, et qu'en allant exécuter cet ordre barbare, le préfet rencontra une jeune femme qui, portant un enfant, marchait avec beaucoup d'empressement. Le préfet lui ayant demandé où elle allait, elle répondit : « Je vais où vont les autres catholiques. — Mais ne savez-vous pas (lui dit-il) que tous ceux qui se rassemblent dans ce lieu vont être mis à mort? — C'est précisément pour cela (répondit la jeune femme) que j'ai hâte de m'y rendre avec mon fils unique, afin que nous ayons le bonheur de mourir pour

Jésus-Christ et d'aller jouir de sa présence au sein du paradis. » Le préfet s'en retourna et alla rapporter à l'empereur ce qu'il avait entendu; celui-ci, confondu par le courage de cette femme, ordonna qu'on ne lui fît aucun mal.

§ III. *De la charité.*

XXV. La charité est une vertu que Dieu répand en nous, et par laquelle nous l'aimons au-dessus de toutes choses, parce qu'il est la bonté infinie, et notre prochain comme nous-mêmes, parce qu'il nous le commande. Ainsi donc, le motif pour lequel nous devons aimer Dieu, c'est sa bonté infinie qui mérite tout notre amour et pour laquelle nous devons l'aimer, lors même qu'il n'y aurait pas de récompense pour ceux qui l'aiment, ni de châtiments pour ceux qui ne l'aiment pas. Saint Louis, roi de France, étant en voyage, vit sur son chemin une femme qui tenait d'une main un flambeau allumé et de l'autre un seau rempli d'eau; lui ayant demandé ce que cela voulait dire, cette femme lui répondit : « Je voudrais avec ce flambeau brûler le paradis, et avec cette eau éteindre le feu de l'enfer, afin que Dieu fût aimé, non pas pour les récompenses du paradis, ni pour les châtiments de l'enfer, mais seulement parce qu'il est digne de tout notre amour. »

XXVI. Voyons maintenant comment on doit faire les actes de foi, d'espérance et de charité. Nous devons les faire de temps en temps, parce que ces actes conservent nos vertus. Nous devons faire l'acte d'amour envers Dieu plus fréquemment que ceux de foi et d'espérance; car Dieu dit dans l'Écriture (*Deuter.*, 6. 5, et § qu.), à l'égard du commande-

ment qui nous prescrit de l'aimer, que nous devons le méditer sans cesse, lorsque nous sommes dans notre maison comme lorsque nous sommes en voyage, en dormant comme en veillant; il dit que nous devons le porter dans nos mains et devant nos yeux, et l'inscrire sur les portes de nos maisons. Tout cela signifie que nous devons être continuellement occupés à faire des actes d'amour envers Dieu. La raison en est que celui qui ne s'exerce pas fréquemment à l'amour de Dieu peut difficilement observer sa loi. Sainte Thérèse disait que les actes d'amour sont le bois qui entretient allumé dans notre cœur le feu de l'amour divin. Certains docteurs prétendent que nous devons faire l'acte d'amour tous les jours de fête, d'autres toutes les semaines; quant à moi, je dis qu'on doit le faire au moins tous les mois. Du reste, il est convenable qu'un chrétien fasse tous les jours des actes de foi, d'espérance et de charité.

XXVII. De même nous devons, au moins tous les mois, faire l'acte d'amour formel envers notre prochain, et cela par la même raison, c'est-à-dire parce que, si nous ne nous exerçons pas souvent à cet acte, il nous sera difficile d'observer la charité que nous devons avoir envers notre prochain. A l'égard de cet amour du prochain, il faut savoir que le pape Innocent XI a condamné la proposition 10, qui portait : « Non tenemur proximum diligere » actu interno et formali. » Cette proposition a été condamnée, parce que nous devons aimer notre prochain, non pas seulement d'un amour extérieur, mais encore intérieurement, au fond de notre cœur, et par un acte d'amour formel. C'est pourquoi c'est un péché de se réjouir du mal de son prochain et

de s'affliger de son bien. C'est là ce que signifie le commandement qui nous prescrit d'aimer notre prochain comme nous-même : « Diliges proximum » tuum sicut te ipsum. » (Matth., XXII, 39.)

XXVIII. Néanmoins, si quelqu'un désirait ou voyait avec plaisir le mal temporel d'un pécheur obstiné, afin de le voir se corriger du scandale qu'il donne ou de l'oppression qu'il exerce envers quelque innocent, cela ne constituerait pas un péché, comme l'enseigne saint Grégoire : « Evenire plerum» que solet, ut non amissa caritate, et inimici nos » ruina lætificet, et rursum ejus gloria contristet; » cum et ruente eo quosdam bene erigi credimus; et » proficiente illo, plerosque injuste opprimi formi» damus. » (*Moral.*, lib. 2, cap. XI.) Auc ontraire, celui qui se réjouit de la mort ou de quelque autre malheur arrivé à son prochain, parce que cela est avantageux pour lui, celui-là commet un péché, et c'est là ce qui a été défendu; car Innocent XI a condamné la proposition 15, qui disait qu'il était permis au fils de se réjouir de la mort de son père, parce qu'il en recueillait l'héritage. Mais autre chose est de se réjouir seulement de l'effet que cette cause a pu produire, comme, par exemple, de se réjouir de l'héritage que l'on recueille par suite de la mort de son père; quant à cela, ce n'est pas défendu.

XXIX. Ainsi donc, nons devons aimer notre prochain d'un amour intérieur, et pour cela nous devons, comme il a été dit plus haut, faire un acte exprès d'amour, au moins une fois le mois. Quant aux actes extérieurs de charité envers le prochain, nous en parlerons ci-après.

XXX. Voyons maintenant d'un seul coup d'œil

comment on doit faire tous ces actes dont nous avons parlé.

Acte de foi. — Mon Dieu, puisque vous, la vérité infaillible, avez révélé à l'Église les vérités de la foi, je crois tout ce que l'Église me propose de croire, et je crois particulièrement que vous êtes mon Dieu créateur et maître de toute chose; que vous accordez aux justes une récompense éternelle dans le paradis, et que vous punissez dans l'enfer les pécheurs par des tourments éternels. Je crois que vous êtes une seule essence en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ne formant à elles seules qu'un seul Dieu. Je crois que la seconde personne, qui est le Fils, s'est fait homme pour nous racheter, qu'il est mort sur une croix et ensuite ressuscité.

Ce sont là les quatre principaux mystères que nous sommes obligés de croire par nécessité de moyen. Faisons maintenant l'acte de foi pour ceux qui sont de nécessité de précepte. — Je crois encore que la Vierge Marie est la mère de Dieu, et qu'elle n'a jamais cessé d'être vierge; je crois que Jésus-Christ est ressuscité trois jours après sa mort par sa propre puissance, et qu'après quarante jours il est monté au ciel, où il est assis à la droite du Père éternel, c'est-à-dire dans une gloire égale à celle de Dieu son père. Je crois que Jésus-Christ viendra pour nous juger au jour du jugement dernier, lorsque nous ressusciterons tous; je crois que la seule Église véritable est l'Église romaine, hors de laquelle il n'y a point de salut. Je crois à la communion des saints, c'est-à-dire que tous les fidèles en état de grâce participent aux mérites de tous les justes; je crois que Dieu remet les péchés à ceux

qui s'en repentent. Je crois aux sept sacrements, et je crois que par eux la grâce de Jésus-Christ se communique à nous. Je crois les dix commandements du Décalogue ; enfin, je crois tout ce que croit la sainte Église. Je vous remercie, mon Dieu, de m'avoir fait chrétien, et je vous proteste que je veux vivre et mourir dans cette sainte foi.

Acte d'espérance. — Mon Dieu, confiant en vos promesses, et attendu que vous êtes fidèle, puissant et miséricordieux, j'espère par les mérites de Jésus-Christ, que j'obtiendrai la gloire du paradis et les moyens d'y parvenir, c'est-à-dire le pardon de mes fautes et la persévérance finale dans votre grâce.

Acte d'amour et de contrition (la contrition s'unit avec l'amour). — Mon Dieu, puisque vous êtes la bonté infinie et que vous méritez un amour infini, je vous aime de tout mon cœur et par-dessus toute chose, et par amour pour vous j'aime mon prochain. Je me repens de vous avoir offensé, vous qui êtes le souverain bien, et je déteste le péché de toute la force de mon âme ; je me propose de mourir plutôt que de jamais vous offenser, avec le secours de votre grâce que je vous demande pour ce moment et pour toujours, et je me propose aussi de recevoir tous les saints sacrements pendant ma vie et à l'époque de ma mort.

Ces actes gagnent, toutes les fois qu'on les fait, l'indulgence accordée par Benoît XIV ; et ceux qui les font pendant un mois tous les jours, gagnent l'indulgence plénière.

XXXI. Tous les chrétiens sont obligés de faire ces actes lorsqu'ils ont atteint l'âge de raison et quand ils se trouvent en danger de mort ; pendant

toute notre vie, nous devons faire au moins une fois par mois (ainsi que nous l'avons dit plus haut) l'acte d'amour envers notre prochain et envers Dieu. Quant aux actes de foi et d'espérance, les Salmant. disent qu'il suffit de les faire une fois l'année, et le P. Franzaja, ainsi que le le P. Concina, disent que c'est là l'opinion la plus commune. En parlant de l'obligation de faire l'acte de foi, Franzaja dit : « Præceptum fidei per se obligat saltem semel quot» annis, ut ostendit Concina. » Et en parlant de l'acte d'espérance, il dit : « Per se obligat saltem semel » singulis annis, quæ sententia, ut ait Concina, com» munis est. » Du moins, il est certain que nous ne sommes pas obligés de faire ces actes aussi souvent que l'acte d'amour. Quelquefois cependant nous sommes obligés de les faire indirectement, ou bien par accident, comme lorsque nous recevons les sacrements, ou lorsque nous éprouvons des tentations contre la foi, ou l'espérance ou la charité, ou bien contre la chasteté ; car, en faisant quelques uns de ces actes, nous pouvons nous délivrer des tentations. Du reste, nous devons tâcher de les faire au moins une fois par jour, et pour l'acte d'amour envers Dieu, nous devons le faire plus souvent. Mes frères chrétiens, persuadez-vous que celui qui n'a pas d'amour pour Dieu, persévère difficilement dans la grâce divine, parce qu'il est très difficile de s'affranchir du péché par la seule crainte des châtiments, et que c'est là une vertu qui ne peut pas durer long-temps. Ainsi donc, prions le Seigneur de nous accorder son amour, et appliquons-nous à faire toujours des actes d'amour qui sont si agréables à Dieu.

§ IV. *De l'oraison ou de la prière.*

XXXII. Nous devons de plus remarquer l'obligation qui nous est imposée de nous recommander souvent à Dieu, afin qu'il nous prête son assistance pour surmonter les tentations et persévérer dans sa grâce. Toutes nos vertus ne peuvent pas parvenir à mériter la grâce de la persévérance finale, ainsi que l'a déclaré le concile de Trente, sess. 6, ch. XIII. Elle est un don que Dieu accorde gratuitement à qui bon lui semble; mais il est certain qu'il ne le refuse pas à ceux qui le lui demandent avec humilité et confiance. Les théologiens s'accordent à dire que l'oraison ou la recommandation de son âme à Dieu est imposée à tous les chrétiens par nécessité de moyen, ce qui revient à dire qu'il est impossible que celui qui ne prie pas persévère dans la grâce et se sauve. C'est pourquoi ils prétendent que l'on commettrait un péché grave si l'on négligeait de se recommander à Dieu pendant un mois tout entier.

XXXIII. Le désir de Dieu est de nous accorder ses grâces; mais il veut que nous les lui demandions : « Omnis qui petit, accipit. » (Matth., VII, 8.) Remarquez l'expression *omnis* qui signifie que ces grâces sont accordées même aux pécheurs lorsqu'ils les demandent. « Omnis (dit l'auteur de l'ouvrage » imparfait) sive justus, sive peccator. » Sans doute le pécheur est indigne des grâces; mais saint Thomas dit que la vertu de la prière n'est pas fondée sur le mérite de celui qui prie, mais sur la miséricorde et la fidélité de Dieu. Il a promis; demandez, et vous recevrez : « Petite, et accipietis. » (Jo., XVI, 24.) Cette parole est émanée de Dieu; elle ne peut pas tromper.

XXXIV. Il faut néanmoins remarquer que cette promesse n'a été faite que pour les grâces spirituelles, et non pour les grâces temporelles. Souvent, les biens temporels, tels que la fortune, les honneurs, la santé, nous sont refusés par Dieu, parce qu'il nous aime et qu'il prévoit que ces biens seraient préjudiciables au salut de notre âme. C'est pourquoi lorsque nous nous adressons à lui pour obtenir ces grâces temporelles, il faut les lui demander avec résignation ou avec la condition si elles doivent être utiles au salut de notre âme : car, dans le cas contraire, Dieu ne les accordera pas. Quant aux biens spirituels nécessaires à notre âme, nous devons les lui demander sans condition et d'une manière absolue, mais avec confiance, humilité et persévérance.

XXXV. Avec *confiance*. « Credite, quia accipietis, » et evenient vobis, » dit J.-C.. (Marc, XI, 24.) Avec *humilité*. « Deus superbis resistit, humilibus » autem dat gratiam. » (Jac. IV, 6.) Avec *persévérance*. Les grâces dont nous avons besoin pour nous sauver sont en nombre infini, c'est une chaîne de grâces que Dieu doit lier ensemble : or, il faut à cette chaîne de grâces correspondre par une chaîne de prières. Si nous cessons de prier, Dieu cessera de nous secourir et nous manquerons notre salut. De même que nous ne pouvons pas nous dispenser d'offenser Dieu continuellement, de même aussi nous devons le prier continuellement de nous prêter son assistance; nous devons toujours tendre la main à Dieu comme des mendiants, en lui disant sans cesse : Seigneur, aidez-moi ; Seigneur, assistez-moi ; tenez votre main sur moi; donnez-moi la persévérance; donnez-moi votre amour. Et il faut commen-

cer à faire cela dès le matin lorsque nous nous levons, en continuant pendant la journée, lorsque nous assistons à la messe, lorsque nous visitons le saint sacrement, lorsque nous nous mettons au lit, et surtout lorsque nous éprouvons des tentations. Nous devons dire aussitôt : Mon Dieu, aidez-moi; mère de Dieu, venez à mon secours. En somme, si nous voulons nous sauver, il nous faut avoir constamment la prière sur les lèvres, et supplier sans cesse notre Seigneur Jésus-Christ, et la sainte Vierge qui obtient de son Fils tout ce qu'elle veut.

§ V. *De la charité envers le prochain.*

XXXVI. L'amour envers Dieu est inséparable de l'amour envers le prochain : « Qui diligit Deum, diligat et fratrem suum, » écrit saint Jean (Ep. I, ch. IV, v. 21.) Celui qui n'aime pas son prochain n'aime point Dieu par conséquent. La charité doit cependant avoir des bornes : nous devons aimer Dieu au-dessus de toute chose; et quant à notre prochain nous devons l'aimer comme nous-mêmes; *sicut te ipsum*, comme nous-mêmes et non pas plus que nous-mêmes; c'est pourquoi nous ne sommes pas obligés à préférer le bien de notre prochain au nôtre, excepté lorsque le bien de notre prochain est d'un ordre supérieur au nôtre, ou que le prochain se trouve dans une nécessité extrême. Voici quel est l'ordre établi entre les biens : en premier rang on met la vie spirituelle de l'âme, en second rang la vie temporelle du corps, ensuite l'honneur, et après la fortune. Ainsi donc, lorsque notre prochain se trouve dans un état de nécessité extrême, nous devons préférer son bien comme étant d'un ordre

supérieur, c'est-à-dire nous devons préférer son salut spirituel à notre vie temporelle, sa vie à notre honneur, et son honneur à notre fortune. Mais, comme je l'ai dit, seulement quand notre prochain se trouve dans une extrême nécessité ; dans tout autre cas, nous ne sommes pas obligés de préférer son bien au nôtre, quoique d'un ordre supérieur; par conséquent, si l'on se trouve assailli par un assassin, on a le droit de se défendre en le tuant (lorsqu'il n'y a pas d'autre moyen d'éviter le danger), lors même qu'en mourant cet assassin dût perdre sa vie spirituelle et se damner; car alors le prochain ne se trouve pas dans la nécessité de nous ôter la vie pour sauver son âme.

XXXVII. Du reste, le précepte de la charité nous fait un devoir d'aimer tous nos frères morts en état de grâce; mais quant aux damnés, nous ne pouvons pas les aimer, nous devons même les haïr comme ennemis éternels de notre Dieu. Quant à nos frères vivants, nous devons les aimer tous, lors même qu'ils sont en état de péché ou nos ennemis. Je dis, lors même qu'ils sont *pécheurs*, parce que, quoique ayant perdu actuellement la grâce divine, ils peuvent néanmoins se réconcilier avec Dieu et se sauver. Je dis ensuite, lors même qu'ils sont nos *ennemis*, parce que la loi de Jésus-Christ est une loi d'amour. Dieu veut que nous nous aimions tous, même nos ennemis; les infidèles n'aiment que ceux qui les aiment, mais nous, chrétiens, nous devons aimer même ceux qui nous veulent du mal: « Ego » autem dico vobis: Diligite inimicos vestros; bene » facite his qui oderunt vos; et orate pro perse» quentibus et calumniantibus vos. » (Matt., v, 45.) Lorsqu'on pardonne à ses ennemis, on peut être

certain qu'on obtiendra de Dieu le pardon de ses propres fautes; car le Seigneur a dit: «Dimittite... et » dimittemini.» (Luc., VI, 37.) Au contraire, celui qui ne veut pas pardonner ne peut pas être pardonné par Dieu : « Judicium enim sine misericordia illi qui » non fecit misericordiam. » (Jac., II, 13.) Il est juste que Dieu n'ait pas compassion de celui qui n'a pas compassion de son prochain. « Qua fronte (dit saint » Augustin) indulgentiam peccatorum obtinere po» terit, qui præcipienti dare veniam non acquiescit?» Vous voulez vous venger de l'insulte que vous a faite votre prochain? eh bien, Dieu veut aussi se venger sur vous de tant d'injures que vous lui avez faites. Et il faut remarquer ici que celui qui nourrit dans son cœur l'intention de se venger d'un affront qu'il a reçu, est dans un état continuel de péché mortel.

XXXVIII. Ce n'est pas ainsi qu'en agissent les saints; ils tâchent de faire du bien à ceux qui leur font du mal. Saint Ambroise donnait une certaine somme par jour à un assassin qui avait tenté de lui donner la mort, et lui fournissait ainsi de quoi vivre commodément. Sainte Catherine de Sienne servit pendant très long-temps une dame qui lui avait enlevé sa réputation par des calomnies. De plus, on raconte dans la vie de saint Jean l'Aumônier, qu'un de ses parents ayant été maltraité par un hôte d'Alexandrie, vint s'en plaindre à ce saint, qui lui répondit : « Eh bien, puisqu'il a été si téméraire, je veux lui apprendre ses devoirs, et le traiter de telle manière que toute la ville en sera étonnée. » Que fit-il? il ordonna à l'intendant de sa maison de ne plus recevoir ce que cet hôte devait lui payer tous les ans; et ce fut là la vengeance du saint, laquelle

excita en effet l'étonnement de la cité tout entière. Voilà donc comment les saints se sont vengés, et comment ils sont devenus saints. Malheur à ceux qui nourrissent la haine dans leur cœur! L'auteur de la Bibliothèque des curés raconte que deux ennemis avaient conçu l'un pour l'autre une haine implacable; l'un d'eux étant au lit de la mort, son confesseur voulut l'obliger à se reconcilier avec l'autre; il y consentit en effet, et son ennemi étant venu, ils firent la paix; mais celui-ci dit en quittant la chambre du malade : « A présent, il veut faire la paix, parce qu'il lui est impossible de se venger. » Le moribond ayant entendu ces paroles, lui répondit aussitôt : « Si je guéris de cette maladie, tu verras bien quelle sera ma vengeance. » Mais la rage qui s'empara de lui en prononçant ces mots fut si grande qu'il expira dans un instant : la vengeance s'accomplit; car, pendant que son ennemi était encore sur le lieu, il apparut une ombre effroyable, tenant à la main une massue de fer, qui lui dit : « Holà! je suis venue pour me venger, et puisque nous avons été ennemis pendant notre vie, je veux que nous soyons éternellement ennemis dans l'enfer. » Et en disant ces mots l'ombre le tua d'un coup de sa massue.

XXXIX. Ainsi donc, parmi les obligations résultant du précepte de la charité, le premier est d'aimer notre prochain non pas seulement d'un amour intérieur, mais encore d'un amour extérieur; c'est pourquoi nous devons user à son égard, même pour nos ennemis, de tous les signes ordinaires de bienveillance dont nous usons envers nos amis. Nous devons leur rendre leur salut lorsqu'ils nous saluent; et à l'égard de nos supérieurs ou de ceux qui sont

d'une condition plus élevée que la nôtre, nous devons être les premiers à les saluer ; lors même que nous pouvons sans grave inconvénient saluer nos égaux, et faire cesser par ce moyen la haine qu'ils nous portent, il est de notre devoir de le faire. De plus, si une personne injuriée ou frappée dit qu'elle pardonne à son offenseur, mais qu'elle ne veut pas lui faire rémission de la peine, en alléguant qu'il est de l'intérêt public que les malfaiteurs soient punis, je crois qu'on ne devrait pas l'absoudre; car je ne puis pas me persuader (à moins qu'il y ait d'autres motifs valables) qu'une personne qui se retranche derrière un tel prétexte, soit entièrement exempte de tout désir de vengeance.

XL. La seconde obligation envers le prochain est de lui faire l'aumône lorsqu'il se trouve en état de pauvreté, surtout si ce sont des pauvres honteux, et que nos moyens nous permettent de les secourir. « Quod super est, date eleemosynam. » C'est un précepte de Jésus-Christ. (Luc., XI, 41.) Il faut à cet égard distinguer le cas où le pauvre se trouve dans une nécessité extrême, où sa vie est en danger; dans ce cas nous devons le secourir avec les biens qui ne nous sont pas absolument nécessaires pour soutenir notre vie. Mais pour le cas où notre prochain se trouve seulement dans une nécessité grave, nous ne sommes obligés de le secourir qu'avec les biens qui dépassent l'exigence de notre condition. Oh! que de biens nous procurent le secours que nous prêtons aux pauvres! L'archange Raphaël disait à Tobie : « Eleemosyna a morte liberat, et ipsa est quæ pur» gat peccata et facit invenire misericordiam et vitam » æternam. » (Tob., XII, 9.) Ainsi donc, l'aumône *délivre de la mort*, c'est-à-dire de la mort éternelle,

parce que, quant à la mort temporelle, personne ne peut en être exempt. Elle nous *purifie de nos péchés*, c'est-à-dire qu'elle nous obtient le secours de Dieu pour nous en purifier, et elle nous fait acquérir la miséricorde divine et la vie éternelle, parce que la miséricorde dont nous usons envers notre prochain engage Dieu à nous accorder la sienne et à nous ouvrir l'entrée du paradis. Saint Ambroise dit (*De Tob.*, c. XVI) : « Fœneratur Domino, qui » miseretur pauperis. » Lorsque nous ne pouvons pas faire davantage, nous devons au moins secourir notre prochain en le recommandant à Dieu. Si nous n'avons rien à lui donner, donnons-lui au moins un *Ave Maria* pour le salut de son âme.

XLI. On lit dans la vie de saint François Xavier que ce saint demanda un jour à Pierre Vejellio une dot pour une jeune fille qui se trouvait en danger de péché. Pierre était alors occupé à jouer aux échecs, et il lui répondit en riant : « Mais, comment voulez-vous que je donne mon bien tandis que je travaille pour gagner celui d'autrui ? » Mais il ajouta ensuite : « Voilà la clef de mes coffres; allez prendre ce que vous voudrez. » Le saint prit trois cents écus, et dit ensuite à son ami : « Pierre, sachez que Dieu a agréé votre aumône; je vous promets de sa part que vous aurez toute votre vie assez de biens pour vivre commodément, et avant de mourir, vous en serez averti en trouvant le vin amer, afin que vous ayez le temps de vous préparer à la mort. » En effet, tout arriva comme il l'avait dit; Pierre ayant un jour trouvé le vin amer, il se disposa à mourir, et fit une fin heureuse après une semblable vie. Ainsi donc, l'aumône nous fait trouver la miséricorde divine, « facit invenire misericordiam; » cela veut

dire que nous trouvons la miséricorde pour les péchés que nous avons commis, mais non pas pour pécher impunément; autrement, dit saint Augustin, celui qui voudrait corrompre en quelque sorte la justice divine, ne parviendrait avec toutes ses aumônes qu'à se damner.

XLII. La troisième obligation est celle de la correction fraternelle que nous devons infliger à notre prochain lorsqu'il se trouve en état de péché mortel ou bien sur le point d'y tomber, et lorsqu'on a l'espoir que la correction lui sera profitable. « Vade » et corripe eum, » dit l'Evangile (Matth., XVIII, 15.) Et cela quoique celui qui pèche soit votre supérieur, et lors même qu'il serait votre père. Tant que vous avez cet espoir, dit saint Thomas (*de Verit. quæst.* 5. a. 2. ad 24), il faut renouveler la correction plusieurs fois si elle n'a pas porté son fruit à la première. Cependant cette obligation s'applique 1° lorsque le péché de notre prochain est certain, et non pas lorsqu'il est douteux; 2° lorsqu'il n'y a pas d'autres personnes capables pour faire la correction, et qu'on ne peut pas espérer qu'elle soit faite par d'autres, car alors nous sommes obligés de la faire nous-mêmes; lorsqu'on n'a pas des raisons de craindre que la correction cause quelque inconvénient grave, parce que dans ce cas on serait dispensé d'une telle obligation de charité. Néanmoins les pères et mères sont obligés de corriger leurs enfants même lorsqu'il y a de graves inconvénients à redouter. Mais c'est là un point que nous traiterons plus au long dans le quatrième commandement. Il faut ensuite remarquer que souvent il est utile d'attendre l'époque et l'occasion la plus opportune afin que la correction porte un plus grand profit.

XLIII. La quatrième obligation de la charité est celle de *consoler les affligés*, et surtout les malades lorsque nous le pouvons. J.-C. dit qu'il reçoit le bien que l'on fait aux pauvres comme si on le faisait à lui-même : « Quamdiu fecistis uni ex his fratribus » meis minimis, mihi fecistis. » (Matth., xxv, 40.) Sainte Marie Magdeleine de Pazzi disait qu'elle se réjouissait davantage de pouvoir porter secours à son prochain que d'être en extase dans l'union de Dieu, et elle en donnait la raison suivante. « Lorsque je suis dans l'extase (disait-elle), Dieu m'assiste; mais lorsque je donne des secours à mon prochain, c'est moi qui assiste Dieu. » C'est pourquoi saint Cyprien écrit que celui qui secourt son prochain devient en quelque sorte le créancier de Dieu, « Deum » computat debitorem. » (Saint Cyprien, *de Eleem.*) Je veux à ce sujet vous raconter un grand acte de charité que fit saint Didyme envers son prochain, ainsi que cela est rapporté dans l'histoire ecclésiastique. Sainte Théodore, vierge, avait été renfermée par un persécuteur de la foi dans une maison de prostitution ; saint Didyme alla l'y trouver, et lui dit en paraissant devant elle : « Théodore, ne crains de moi aucun outrage, car je suis venu pour sauver ton honneur; prends mes vêtemens et donne-moi les tiens, et tu pourras ainsi t'échapper de ce lieu.» Cela fut fait ainsi. Sainte Théodore, revêtue d'un habit de soldat, sortit facilement de ce lieu infâme sans être reconnue, et saint Didyme y resta sous des habits de femme. Cette action lui mérita de la part du persécuteur une condamnation à mort. Sainte Théodore en ayant été instruite vint le trouver, et lui dit : « J'ai consenti à ce que vous me sauviez l'honneur, mais non pas à ce que vous

m'enleviez la couronne du martyre. C'est à moi qu'elle appartient ; vous m'avez abusée si vous avez fait cela dans l'intention de me la ravir. » Le juge, en voyant cette sainte contestation, les condamna tous les deux à avoir la tête tranchée, et ils eurent ainsi tous les deux la satisfaction de mourir martyrs pour Jésus-Christ.

XLIV. La cinquième obligation de la charité consiste à donner le bon exemple et à ne pas causer de scandale à son prochain. Le scandale est défini : *Dictum vel factum minus rectum præbens alteri occasionem ruinæ*. Une parole est une action qui induit le prochain à pécher. Le scandale peut être direct ou indirect. Il est *direct* lorsque quelqu'un agit avec l'intention bien arrêtée d'induire son prochain au péché; il est *indirect* lorsque c'est sans intention que l'on induit son prochain au péché par de mauvais propos ou par un mauvais exemple, mais l'un et l'autre sont des péchés mortels lorsqu'ils induisent le prochain à commettre une faute grave. Il y a un autre scandale appelé scandale des faibles et scandale pharisaïque. Le scandale *des faibles* a lieu quand quelqu'un fait une action bonne ou indifférente, et que le prochain en tire une occasion de pécher par suite de sa faiblesse : par exemple, une jeune fille sait qu'en allant à l'église ou à son jardin elle y rencontrera quelque débauché qui lui causera de mauvaises pensées; elle doit alors, si elle le peut sans inconvénient, éloigner l'occasion d'aller dans cet endroit. Mais pendant combien de temps devra-t-elle s'en abstenir ? Le devra-t-elle toujours ? Non ; il suffira qu'elle s'en abstienne pendant le délai que la prudence religieuse pourra lui prescrire, car autrement ce serait un inconvénient trop onéreux et auquel la

charité seule ne peut pas obliger. Il y a scandale pharisaïque lorsque l'on veut se scandaliser de quelque action sans aucun motif et par leur seule malice; nous ne sommes pas obligés de faire disparaître ce scandale, parce qu'il n'est pas véritablement un scandale.

XLV. Le vrai scandale est celui que causent les personnes qui (comme l'on dit) *prennent et portent*. Ces personnes entendent que quelqu'un dit du mal d'un autre et elles vont aussitôt le lui répéter, ce qui cause des querelles et des inimitiés. Elles rendront compte à Dieu de tous les péchés qui résultent du scandale qu'elles ont causé. Voici à cet égard un beau précepte du Saint-Esprit : « *Audisti verbum adversus* » *proximum tuum, moriatur in te.* » (Eccl., XIX, 10.) Vous avez entendu une personne mal parler d'une autre, il faut que cela meure en vous, et vous ne devez le dire à personne. D'autres personnes font des propositions amoureuses à des femmes mariées ou à de jeunes filles sans avoir l'intention de les épouser, d'autres font l'office du démon en excitant leur prochain au péché d'une manière positive; d'autres vont jusqu'à enseigner le péché ou la manière de le commettre, ce que le démon lui-même ne fait pas; d'autres enfin (et c'est là un scandale ordinaire) tiennent des propos déshonnêtes devant des femmes, les jeunes gens et quelquefois même devant de pauvres petits enfants innocents. Quel mal ne font-ils pas ! Guillaume Paraldo écrit que les paroles obscènes sont des crachats du démon qui donnent la mort aux âmes, *sputa diaboli mentes necantia.* On prononcera, dit saint Bernard, une seule parole déshonnête, et cela causera peut-être la perte d'un grand nombre d'âmes qui l'auront entendue : « Unus

» loquitur et unum verbum profert, et multitudinis
» animas interfecit. »

XLVI. Malheur à celui qui cause le scandale! Le Seigneur dit : « Qui autem scandalisaverit unum » de pusillis istis qui in me credunt, expedit ei ut sus» pendatur mola asinaria in collo ejus et demergatur » in profundum maris. » (Matth., XVIII, 6.) Quel espoir de sauver sa vie pourrait avoir celui qui serait jeté dans la mer avec une meule de moulin suspendue au cou ? Il paraît donc que l'évangile veut dire par là qu'il n'y a aucun espoir de salut pour celui qui cause le scandale. Saint Jean Chrysostome écrit que Dieu pardonnera d'autres péchés plus graves plutôt que celui de scandale, Comment ! dit le Seigneur, non content de m'avoir offensé tu veux pousser les autres à se révolter contre moi ? On raconte dans le tableau des exemples que J.-C. dit une fois à une personne qui avait causé du scandale : « Malediete, » tu contempsisti quæ ego sanguine acquisivi. »

XLVII. Il faut remarquer que les femmes qui sortent vêtues d'une manière indécente, le sein ou les jambes découvertes, commettent un péché de scandale, de même ceux qui débitent en public des comédies indécentes et surtout ceux qui les composent, les peintres qui tracent des figures obscènes, et même les pères de famille qui exposent de telles peintures dans leurs maisons. A plus forte raison, les pères qui tiennent des propos obscènes ou qui profèrent des blasphèmes en présence de leurs enfants, et les mères qui permettent l'entrée des maisons où sont leurs filles à des jeunes gens amoureux, ou à des fiancés ou à d'autres personnes suspectes. Il y a des mères qui disent : *Mais je ne soupçonne rien de mal*, Et je réponds qu'il faut le soupçonner,

car autrement elles auraient à rendre compte à Dieu de tous les péchés que cette sécurité engendrerait.

XLVIII. *Væ homini illi per quem scandalum venit!* (Matth., xviii, 7.) Écoutez cet événement effroyable qui eut lieu dans la ville de Savone en l'année 1560. J'en ai lu la relation dans les chroniques des PP. capucins, et il est rapporté aussi par le P. Ardia (tom. II, *Instr.* 41, n. 6). Il y avait en cette ville une femme mariée qui après avoir mené une mauvaise vie continuait à scandaliser ses compatriotes. Un accident lui ayant fait perdre l'usage de ses sens, elle vit le Seigneur qui prononçait sa condamnation aux flammes de l'enfer. La malheureuse ayant recouvré ses esprits ne cessait de jeter des cris en disant : *Hélas ! je suis damnée ! je suis damnée !* Un confesseur se présenta pour l'assister, mais elle répondait : *Me confesser ! je suis damnée !* et elle refusait de se confesser. Sa fille s'approcha pour tâcher de la calmer, mais sa rage ne fit qu'augmenter, et elle lui dit : *Ah ! maudite, c'est encore pour toi que je me damne, car c'est pour toi que j'ai scandalisé mon prochain.* Après qu'elle eut proféré ces paroles, tous les assistants virent les démons qui l'enlevèrent jusqu'au plancher, et l'ayant laissé tomber à terre avec un bruit terrible, elle expira dans le désespoir.

XLIX. L'auteur de la Bibliothèque pour les curés raconte qu'un jeune enfant ayant fréquenté un jeune débauché, celui-ci le scandalisa et lui fit perdre l'innocence. Le lendemain matin l'enfant allant trouver sa compagnie pour se rendre ensemble à l'école comme à l'ordinaire, le père de ce mauvais camarade courut à sa chambre pour l'éveiller et lui reprocher sa paresse ; mais en ouvrant la porte il se sentit repoussé par une ombre effroyable qui lui mit

la main sur la poitrine. Ses cris firent accourir la mère qui ouvrit la fenêtre, et ils virent alors leur malheureux fils étendu sans vie sur le bord du lit et la tête en bas, noir comme un charbon et marqué par de larges traces de feu. Ils apprirent de la bouche du petit enfant le scandale que leur fils lui avait donné la veille, et ils virent alors que c'était un châtiment infligé par la main de Dieu.

L. Ainsi donc celui qui a causé un scandale n'a plus aucun espoir de pouvoir se sauver? Non; la miséricorde de Dieu est infinie, mais celui qui a causé un scandale doit en faire une grande pénitence et ne jamais cesser d'en demander pardon à Dieu; il faut de plus qu'il répare ce scandale en donnant un bon exemple, en fréquentant les sacrements et en vivant avec dévotion. Saint Raymond croyant avoir donné un scandale en détournant un jeune homme de la vocation religieuse, abandonna le monde et se fit religieux lui-même dans l'ordre des Dominicains.

LI. Le cardinal de Vitri raconte qu'une jeune fille poursuivie par un homme qui était amoureux de ses yeux se les arracha et les lui envoya en lui disant : *Prenez mes yeux et ne me poursuivez plus.* Une autre jeune fille se coupa le nez et les lèvres pour n'être plus exposée aux poursuites des hommes. Sainte Euphrasie, tentée par un soldat, lui dit : « Si tu me laisses, je t'enseignerai le secret de certaines herbes au moyen desquelles tu n'auras plus à craindre d'être blessé par les coups d'épée. » Elle lui offrit d'en faire l'expérience sur son propre cou, et le soldat crédule lui donna un grand coup de sabre qui lui trancha la tête. Voyez ce qu'ont fait ces saintes femmes pour éviter toute occasion de scandale.

§ IV. *De la religion.*

LII. Dans le premier commandement du Décalogue, il est également prescrit d'observer la vertu de la religion. Qu'est-ce que la religion ? c'est la vertu qui rend à Dieu l'honneur qui lui est dû, et là se trouve comprise l'obligation de vénérer la Sainte Vierge, les anges et les saints, dont nous devons vénérer les reliques et les saintes images, pourvu toutefois que ce ne soit pas le métal, le bois ou la toile de ces images que nous honorions, ainsi que faisaient les idolâtres, mais les saints que ces images représentent.

LIII. Les défauts opposés à la religion sont les superstitions et l'irréligion. Il y a *superstition* lorsque l'on rend à Dieu un culte faux, comme, par exemple, si, au lieu d'adorer Dieu, on ne voulait adorer que la Sainte Vierge, ainsi que le faisaient certains hérétiques; ou bien si l'on voulait présenter à la vénération des fidèles de fausses reliques de saints ou prêcher de faux miracles; c'est encore une superstition et un péché très grave de donner à des créatures le culte qu'on ne doit qu'à Dieu. Par conséquent, la superstition contient quatre espèces de péché : l'idolâtrie, la divination, la magie, et la vaine observance. L'*idolâtrie* est le péché des gentils, qui adoraient comme des dieux des hommes morts, et même des animaux, des statues et autres créatures; la *divination* est le désir de connaître les choses futures ou les choses cachées, par le moyen du démon, et en faisant avec lui un pacte exprès ou tacite; comme la *magie* est à peu près la même chose, elle a lieu lorsqu'on veut, avec

le secours du démon, faire une chose au-dessus des forces humaines. Tous ces péchés sont très graves, et Dieu les a menacés d'un grand châtiment: « Anima » quæ declinaverit ad magos et ariolos..... ponam » faciem meam contra eam, et interficiam illam » de medio populi sui. » (Lev., xx, 6.) Quant à la vaine observance, elle a lieu lorsque, pour arriver à l'accomplissement d'une chose désirée ou pour se délivrer de quelque maladie ou de quelque douleur, on emploie certain moyen inutile, comme, par exemple, de dire certaines paroles ou de réciter quelque prière en tournant le dos à l'autel, ou avec des cierges jaunes, ou avec un nombre fixé de chandelles, ou bien avec les yeux fermés, ou en faisant le signe de la croix avec la main gauche. Laissez de côté toutes ces vaines cérémonies. Ou vous voulez obtenir la grâce de Dieu, et ce n'est point ainsi qu'on l'obtient; ou vous voulez les secours du démon, et c'est là un péché grave, car c'est avoir un commerce avec l'ennemi de Dieu.

LIV. Gardez-vous donc de toute espèce de superstition, telles que signes, cartes, paroles désignées, pour détruire les vers, lier les chiens, faire cesser les douleurs, arrêter le sang, s'attirer les bonnes grâces de quelques personnes, etc., ce sont là des fautes graves, et même très graves. De même l'on commet un péché et l'on encourt l'excommunication lorsqu'on lit ou qu'on garde chez soi des ouvrages traitant de ces superstitions. Sachez que toutes ces choses sont des puérilités, des erreurs, des vols, et que ceux qui y croient y perdront leur argent et même leur âme. Lorsqu'on est exposé à quelqu'une des tribulations ci-dessus mentionnées, on doit avoir recours au saint sacre-

ment, au crucifix, à la Vierge Marie, à saint Antoine de Padoue, à saint Vincent Ferrier; renouveler l'huile de leurs lampes, se servir des cartes de la Vierge Marie immaculée ou des images de quelque saint; c'est ainsi qu'on pourra obtenir les grâces sans s'exposer à commettre un péché; autrement on n'obtiendra pas la grâce et on perdra le salut de son âme.

LV. Il y a donc deux péchés contre la religion, qui sont la *superstition* et l'*irréligion*. Nous avons déjà dit ce qui était relatif à la superstition. Voyons maintenant l'irréligion, qui est une irrévérence envers Dieu, et qui se divise en trois espèces, savoir : la tentation envers Dieu, le sacrilége et la simonie. La *tentation* envers Dieu serait, par exemple, si l'on se jetait dans un puits pour voir si Dieu serait assez puissant pour nous faire éviter la mort : c'est là tenter le Seigneur, et cela constitue un péché mortel. Le sacrilége se commet de trois manières: 1° lorsqu'on outrage une *personne sacrée* en portant la main sur un prêtre ou un religieux; celui qui s'en rend coupable encourt une excommunication qui le rend *excommunicatus vitandus*, ce qui veut dire qu'excepté les personnes de sa maison, sa femme, ses enfants, ses frères, ses neveux, ses serviteurs, il est défendu à toute autre personne de lui adresser la parole; autrement celui qui la lui adresse encourt l'excommunication mineure, qui n'emporte pas péché mortel, mais qui lui interdit l'approche des sacrements. C'est également un sacrilége de commettre un péché contre la pureté avec une personne liée par un vœu de chasteté. 2° Il y a sacrilége lorsqu'on outrage un *lieu sacré* en y commettant des péchés extérieurs, soit par action,

soit par parole, en volant ou en tenant des propos obscènes, ou en proférant des blasphèmes; 3° lorsqu'on outrage les *choses sacrées*, comme, par exemple, de recevoir un sacrement lorsqu'on est en état de péché mortel, de mépriser les reliques des saints, la croix, les images sacrées, les rosaires et autres choses semblables. Ce serait un plus grand sacrilége de se servir des choses sacrées pour commettre quelque péché. Enfin, il y a *simonie* lorsque l'on vend ou que l'on achète une chose spirituelle moyennant un prix temporel. C'est pourquoi l'on commet un péché contre la religion lorsqu'on veut acheter avec de l'argent ou un service ou autre chose appréciable en argent, quelque relique de saint, ou l'absolution du confesseur, ou l'entrée dans un ordre ecclésiastique, ou la nomination à un bénéfice, ou autres choses semblables.

CHAPITRE II.

DU SECOND COMMANDEMENT.

Ne pas prendre le nom de Dieu en vain.

Ce second commandement renferme trois obligations: celle de ne pas proférer de blasphème, celle de ne pas faire de faux serment et celle d'observer ses vœux. Nous allons traiter séparément ces trois obligations.

§ I. *Du blasphème.*

1. On honore Dieu par des louanges et des prières, on le méprise par des blasphèmes. On commet un blasphème lorsqu'on attribue à des créatures quelqu'une des qualités de la Divinité, comme, par exemple, si on appelle le démon, *saint*, *tout-puissant*, *connaissant tout;* c'est pourquoi l'on commet un péché en croyant que le démon connaît les choses futures, telles, par exemple, que les numéros de loterie qui doivent sortir. Il n'y a que Dieu qui lise dans l'avenir; le démon ne peut connaître que les faits extérieurs déjà accomplis, et, quant à l'avenir, il ne peut faire que des conjectures basées sur le passé qu'il connaît. On commet encore un blasphème lorsqu'on attribue à Dieu une chose qui est injurieuse pour lui; comme lorsqu'on dit (en parlant de Dieu) : qu'il soit maudit! ou bien (suivant le langage vulgaire) *managgia;* ou bien encore de dire: *en dépit de Dieu;* ou bien : Dieu n'est pas juste; il fait les hommes et les oublie ensuite. Ces dernières paroles sont même des blasphèmes d'hérésie, et celui qui les profèrerait avec une parfaite connaissance et avec obstination encourrait l'excommunication papale. On blasphème encore en agissant, comme, par exemple, si l'on crache contre le ciel, ou si l'on foule aux pieds la croix, les couronnes, ou les saintes images; c'est encore un blasphème de maudire les saints ou les choses saintes, telles que la messe, l'église ou les jours de fête, comme Pâques, Noël, le Samedi-Saint, etc. De même encore c'est un blasphème de maudire les âmes des hommes, et à plus forte raison de maudire les âmes des morts,

pourvu toutefois que ce ne soit pas les âmes des damnés que l'on maudit.

II. Lorsqu'au lieu de dire *managgia*, l'on dit seulement *atta di santo N.*, ou bien *atta de pasqua*, etc., ce n'est pas un blasphème ; ainsi que dire *potta de santo N.*, parce que ce mot *potta* n'est pas, dans notre langue italienne, une expression injurieuse comme elle l'est dans la langue espagnole ; c'est seulement une exclamation d'impatience ; mais comme l'on profère en vain le nom d'un saint, il y a là au moins un péché véniel. Ce n'est pas non plus un blasphème de dire : *managgia san Felice Santagata*, *san Gregorio*, lorsqu'on le dit avec l'intention de maudire le pays et non pas le saint.

III. Maudire les choses créées, telles que le vent, la pluie, les années, les jours, etc., ce n'est pas un blasphème, ni un péché grave, mais un péché véniel, pourvu toutefois qu'on ne rapporte pas ces malédictions à Dieu, en disant, par exemple : *vent de Dieu, jour de Dieu ;* et pourvu qu'on ne maudisse pas des créatures dans lesquelles la puissance de Dieu éclate d'une manière toute particulière, comme, par exemple, si l'on maudissait le *ciel* ou l'*âme humaine*, ainsi que nous l'avons dit plus haut. Il en serait de même si l'on maudissait le *monde* ; à moins que l'on eût l'intention de maudire seulement le monde plongé dans le péché, comme l'entendait saint Jean, en disant : « Mundus totus in maligno positus est. » (I. Jo., v, 19.)

IV. Ce n'est pas non plus un blasphème si l'on maudit d'une manière générale la foi d'une autre personne, pourvu qu'on n'y ajoute pas quelque parole sacrée en disant, par exemple, la *foi chrétienne*, la *foi sainte ;* parce que autrement on peut

entendre cela comme s'appliquant à la foi humaine, ou bien à la fidélité dans les affaires civiles.

V. De même, ce n'est pas non plus un blasphème de maudire les morts, pourvu que l'on n'entende pas maudire les morts saints, ou les âmes des morts. La raison qui fait que ce n'est pas un blasphème, ni même un péché grave de maudire les morts d'une manière générale, c'est que l'expression mort est en elle-même une expression privative qui signifie simplement les hommes privés de la vie, d'autant plus qu'on ne la rapporte pas aux âmes, mais plus proprement au corps; car ce ne sont que les corps qui meurent et non pas les âmes. J'ajoute : si l'on maudit un homme vivant, quoiqu'il ait certainement une âme et un corps, ce n'est cependant pas un péché grave, pourvu qu'on ne lui désire pas réellement le mal contenu dans les imprécations que l'on profère contre lui. C'est ce que disent tous les docteurs avec saint Thomas. (2. 2. q. 76. a. 1.) Or, si ce n'est pas un péché grave de maudire un homme vivant dont le corps contient certainement une âme, pourquoi serait-ce un péché grave de maudire un homme qui est mort? On ajoute que ordinairement ceux qui maudissent les morts n'entendent pas maudire leurs âmes; le plus souvent même ils n'ont pas l'intention de faire une injure aux morts, mais plutôt aux vivants contre lesquels ils sont irrités. Cette opinion n'est pas seulement la mienne; elle est encore soutenue par trois auteurs, les seuls que j'ai trouvés avoir écrit sur ce point. De plus, j'ai consulté à cet égard plusieurs savants docteurs de Naples, et j'ai obtenu leur assentiment, ainsi que celui des trois célèbres congrégations de missionnaires séculiers, du P. Pavone, de l'archevêque, et

de Saint-Georges, dans lesquelles se trouve la fleur du clergé napolitain.

VI. Je ne comprends pas comment certains écrivains osent qualifier plusieurs actions de péchés mortels, lorsque tous les théologiens anciens et modernes enseignent que l'on ne doit déclarer le péché mortel que lorsqu'il est certain qu'il l'est. Voici ce qu'écrivait saint Raymond à un de ses amis : « Unum » tamen consulo, quod non sis nimis pronus judi- » care mortalia peccata, ubi tibi non constat per cer- » tam scripturam. » (Lib. 3, tit. *de Pœnit.* § 21.) Et saint Antonin disait : « Nisi habeatur auctoritas ex- » pressa sacræ scripturæ aut canonis, seu determi- » nationis Ecclesiæ, vel evidens ratio, non nisi peri- » culosissime determinatur, quod sit ibi mortale, et » non sit, mortaliter peccabit contra faciens, etc. » (P. 2, tit. 1, c. II, § 28.) Et dans un autre passage ce même saint parlant d'une action d'un pénitent qui serait telle que le confesseur ne serait pas certain si elle constitue un péché mortel, dit : « Si vero » (confessor) non potest clarè percipere utrum sit » mortale, non videtur tunc.... ut illi faciat con- » scientiam de mortali. » (Part. 2, tit. 4, c. V.) Du reste, c'est un péché de maudire les morts; c'est un péché au moins véniel et plus coupable que les autres péchés véniels. Quelques personnes ont toujours dans la bouche des malédictions contre les morts. Quel abominable vice!

VII. Parlons maintenant de la gravité des véritables blasphèmes. Dieu prescrivit dans l'ancienne loi que tout blasphémateur serait chassé de la ville et du camp, et lapidé par le peuple : « Educ blas- » phemum extra castra, et lapidet eum universus » populus. » (Lev., XXIV, 14.) Il y a peu de temps,

un citoyen de Venise qui avait proféré un blasphème fut mandé auprès de la cour de justice qui le condamna à avoir la langue coupée et ensuite jetée au feu. Dans le royaume de Naples, l'autorité royale prononce actuellement contre les blasphémateurs une peine qui consiste à être marqué sur le front avec un fer rouge, et à être envoyé ensuite aux galères; mais dans la pratique, cette peine est rarement appliquée, parce que l'on trouve difficilement des témoins qui aient la force de se mettre au-dessus des considérations humaines en rendant témoignage d'un tel crime. La déposition contre un blasphème n'est pas un acte louable lorsqu'elle n'est faite que par inimitié contre le blasphémateur, mais lorsqu'elle est faite dans l'intention d'extirper ce vice abominable, et le scandale qu'en reçoivent ceux qui l'entendent proférer, cette déposition est un acte louable et sanctifié.

VIII. Je dis *le scandale*, parce que les petits enfants qui entendent les grandes personnes blasphémer, apprennent ainsi à blasphémer eux-mêmes. N'est-ce pas une chose déplorable de voir une si grande quantité de jeunes enfants encore ignorants sur toutes les choses de la foi, savoir déjà proférer des blasphèmes? Et quel mal vous ont fait les saints pour les accabler de blasphèmes? Vous êtes courroucé contre votre femme, votre maître, ou votre serviteur, et vous vous en prenez aux saints! Les saints sont continuellement occupés à prier Dieu pour nous, et vous voulez les blasphémer! Je ne sais pas comment, à chaque blasphème, la terre ne s'entr'ouvre pas sous les pieds de celui qui le profère pour l'engloutir. Il y a des personnes qui vont jusqu'à blasphémer contre celui qui les fait vivre!

Au lieu de remercier Dieu des secours qu'il leur accorde en les préservant de l'enfer, ils ont l'audace de blasphémer son saint nom!

IX. Du reste, tout blasphème contre les saints ou contre les jours saints, est un grave péché. Saint Jérôme dit que tous les péchés sont légers en comparaison du blasphème : « Omne quippe peccatum comparatum blasphemiæ levius est. » Et saint Jean Chrysostome dit que quand on profère un blasphème on devrait aussitôt avoir la bouche fracassée d'un coup de poing : « Da alapam (dit le saint), contere os ejus. » Celui qui blasphème est plus coupable que les damnés ; car ces derniers au moins ne blasphèment que contre celui qui les châtie, tandis que l'homme blasphème contre celui qui lui fait du bien.

X. Dieu a souvent puni les blasphémateurs par des peines terribles ! Il est arrivé dans le royaume de Naples qu'une personne qui avait blasphémé contre le crucifix d'un certain lieu, étant venue à passer devant ce crucifix, tomba à ses pieds et resta sur le carreau. Il arriva de plus dans la vallée de Novi ou de Diane, il y a de cela peu de temps (et j'ai même parlé avec des personnes qui s'y sont trouvées) qu'un cocher passant par cette vallée blasphéma le nom d'un saint; aussitôt qu'il eut proféré ce blasphème il tomba dans l'eau, et le brancard de la voiture lui étant tombé sur le cou, il mourut étouffé. Mais s'il y a des blasphémateurs qui ne sont pas punis en cette vie, qu'ils sachent bien qu'un châtiment terrible les attend dans l'autre. Le Seigneur fit voir à sainte Françoise de Rome le tourment horrible spécialement réservé aux

blasphémateurs dans l'enfer, tourment qu'ils éprouvent sur la langue.

XI. Mes frères, si vous avez par le passé proféré des blasphèmes, faites tous vos efforts pour vous délivrer de ce vice maudit. Quel profit retirez-vous de ces abominables paroles? absolument aucun; au contraire, elles vous maintiennent dans un état continuel d'affreuse misère; vous n'en retirez pas non plus une jouissance; car quelle jouissance peut-on trouver à blasphémer contre les saints? Vous n'en retirez pas de l'honneur, mais au contraire de la honte; les blasphémateurs sont détestés et blâmés même par ceux qui blasphèment comme eux.

XII. Sachez donc que si vous ne vous délivrez pas maintenant de ce vice, vous ne pourrez pas le faire plus tard; ce vice croît avec les années, parce qu'avec elles croissent les malheurs, les infirmités et par conséquent les impatiences, de sorte que vous blasphémerez jusqu'à votre mort. Un homme condamné à être pendu, lorsqu'il fut arrivé au pied de l'échelle et qu'il se sentit serrer le cou, par l'habitude qu'il en avait, blasphéma contre un saint et mourut en cet état. Un cocher qui avait aussi l'habitude de ce vice, blasphéma dans son agonie et mourut dans cet état. Faites-donc une bonne confession et prenez une résolution ferme de ne plus blasphémer, et dites désormais tous les matins en sortant du lit trois *Ave Maria* adressés à la Vierge, afin qu'elle vous délivre de ce vice, et lorsque vous êtes exposé à quelque mouvement d'impatience, maudissez plutôt le démon et votre péché, et laissez les saints en repos. Mais tâchez de vous tirer entièrement de la bouche ce mot

managgia et dites : Sainte Vierge, venez à mon secours ; sainte Marie, donnez-moi la patience et la force. C'est dans le commencement qu'il faut employer tous ses efforts pour se délivrer de l'habitude de blasphémer, parce qu'une fois l'habitude enlevée, on parviendra facilement, avec l'aide de Dieu, à se préserver du vice lui-même.

XIII. Mais pour que vous connaissiez toute l'horreur que doit inspirer le blasphème, écoutez quel fut le châtiment infligé par Dieu à un certain blasphémateur. Le cardinal Baronius, dans le sixième volume de ses Annales (année 493), raconte qu'il y eut à Constantinople un homme qui proféra un blasphème ; cet homme alla prendre un bain ; mais à peine fut-il dans l'eau qu'il en sortit en poussant des cris et en disant qu'il se sentait mourir, et en même temps il se déchirait avec les ongles et les dents la chair dès bras et des cuisses. Pour le rafraîchir on le plaça sur un linceul blanc; mais comme ses tourments ne faisaient qu'augmenter, on lui tira le linceul, mais en le tirant sa peau y resta attachée ; et ce misérable mourut ainsi avec des cris et des convulsions effrayantes, et les démons emportèrent son âme pour la plonger dans les tourments éternels de l'enfer.

XIV. De plus, saint Grégoire raconte dans ses Dialogues (liv. 4, cap. 13) qu'un jeune enfant de cinq ans, appartenant à une famille noble de Rome, avait pris l'habitude de blasphémer en entendant blasphémer les domestiques et que son père négligeait de l'en corriger ; le soir d'une journée pendant laquelle il avait proféré plusieurs blasphèmes, se trouvant à côté de son père, il fut tout-à-coup saisi d'épouvante et se mit à crier : « Oh ! voilà des

hommes noirs qui veulent m'emmener avec eux. » Et en disant ces paroles, il se jeta dans les bras de son père; mais, d'après l'habitude qu'il avait contractée, il continuait à blasphémer, et il rendit l'âme en blasphémant. Que cela vous serve d'exemple, pères trop négligents qui ne corrigez pas vos enfants lorsqu'ils blasphèment, et à vous surtout qui donnez le mauvais exemple en blasphémant devant les enfants.

§ II. *Du serment.*

XV. Le serment est une invocation du nom de Dieu en témoignage d'une vérité que l'on atteste. Il y a serment toutes les fois qu'on assure une chose en disant *par Dieu*, ou bien par quelque saint ou quelque chose sacrée, telle que les sacrements, l'Évangile, l'Église, la croix, la messe. Il y a aussi serment lorsqu'on nomme une chose créée, dans laquelle éclate d'une manière spéciale la bonté ou la puissance de Dieu, par exemple quand on jure par son âme, le ciel ou la terre. Mais si l'on dit : *vive Dieu* ou *Dieu le voit*, sera-ce un serment? Il faut ici faire une distinction : Si l'on appelle Dieu *par invocation*, c'est-à-dire en le prenant à témoin de la vérité de ce qu'on atteste, c'est un vrai serment; mais il n'y a pas de serment lorsqu'on prononce ces paroles seulement par assertion, sans appeler Dieu en témoignage. De même aussi, ce n'est pas un serment de dire : *Par ma conscience*, *par ma foi*, sans désigner la foi divine; ce n'est pas non plus un serment, lorsqu'on se borne à dire : *Je jure que cela est ainsi*, à moins cependant que

celui qui profère ces paroles eût été requis de jurer par Dieu ou par quelque saint ou chose sainte.

XVI. Il y a quatre sortes de serments: le serment *assertoire,* lorsque quelqu'un assure une chose et qu'il jure que cela est ainsi; *promissoire*, lorsque l'on fait une promesse et que l'on jure de la tenir; *exécratoire* ou *imprécatoire*, lorsqu'on dit par exemple: « Dieu me punisse si je ne fais pas telle chose! » enfin, le serment *comminatoire*, lorsqu'on dit: « Si vous ne faites pas telle chose, je jure que je vous en ferai repentir. » Dans le serment assertoire, si l'on assure une chose fausse, c'est toujours un péché; dans le serment promissoire, l'on pèche quand on jure sans avoir l'intention de tenir sa promesse. Lorsqu'une personne a fait ce serment avec l'intention de le tenir et qu'ensuite elle ne le tient pas, plusieurs docteurs pensent avec raison que s'il s'agit d'une chose peu considérable, elle ne commet pas un péché mortel, parce que, dans le serment, on appelle Dieu en témoignage de la volonté actuelle et non pas de l'exécution future de la promesse.

XVII. Il y a, à l'égard de ce serment promissoire, deux règles à observer; la première, qu'il ne peut jamais obliger à faire une chose illicite: « Juramentum nunquam obligat ad illicitum; » la seconde, que quand la chose promise est licite, le serment est toujours obligatoire: « Juramentum servari debet, semper ac servari potest. » Par exemple, si une personne a promis à un voleur de grand chemin de lui envoyer ce qu'il lui demande, est-elle tenue d'observer sa promesse? Oui, malgré que le voleur ait exercé sur elle une injuste contrainte pour la lui arracher, par la raison qu'obser-

ver sa promesse est une chose licite. Néanmoins, celui qui a promis pourrait dans ce cas aller trouver l'évêque pour se faire délier de son serment, et par ce moyen il ne serait plus tenu d'exécuter une promesse qui lui a été extorquée par la crainte. Mais celui qui se trouve dans un pareil cas peut-il jurer lorsqu'il promet sans avoir l'intention de s'obliger par serment? Non, cela ne peut pas se faire, et le pape Innocent XI a condamné un tel moyen dans une proposition qui portait : « Cum causa licitum » est jurare sine animo jurandi, sive res sit levis, sive » gravis. »

XVIII. Lorsque le serment est *exécratoire* ou *imprécatoire*, il n'est obligatoire qu'autant qu'on y a mêlé le nom de Dieu ou d'une chose sainte. Il en est de même pour le serment *comminatoire*. Cependant, lorsque le châtiment dont on a menacé quelqu'un avec serment doit être injuste, on n'est pas obligé de l'infliger. C'est ainsi que les pères ne sont pas obligés d'exécuter les serments injustes qu'ils ont faits contre leurs enfants, en disant, par exemple: *Par Dieu, je te tue si tu ne reviens pas sur-le-champ, si tu ne termines pas ce travail*, et autres choses semblables.

XIX. Pour être licite, le serment doit réunir trois conditions, savoir : la vérité, la justice et le jugement. La vérité, c'est-à-dire que la chose assurée soit certaine ; par conséquent l'on commet un péché lorsque l'on jure pour une chose douteuse. La *justice*, qui fait que l'on pèche doublement en jurant de faire une chose injuste ou illicite. Le *jugement*, ce qui veut dire que l'on ne doit jamais jurer sans motif, sous peine de commettre un péché véniel.

XX. Il faut remarquer que celui qui fait un faux

serment en présence d'un juge pèche doublement, et que c'est un péché réservé avec excommunication, et celui qui rend un faux témoignage préjudiciable à son prochain, est de plus tenu de réparer ce dommage. Le témoin doit dire la vérité toutes les fois qu'il est légalement interrogé par le juge. Mais, vous diront certains pénitents, si j'avais dit la vérité, cela aurait causé un grand préjudice à mon prochain, et j'ai mieux aimé user de charité envers lui et dire que je ne savais rien de ce qu'on me demandait. La belle charité!... Et pour user de charité envers votre prochain, vous consentez à commettre le plus grand des péchés, et à vous condamner aux flammes de l'enfer? Voilà comment les crimes se multiplient : les témoins refusent de dire ce qu'ils ont vu, les malfaiteurs restent impunis, et cela augmente le nombre des vols, des homicides et de tant d'autres maux.

XXI. Comment le serment cesse-t-il d'être obligatoire? De trois manières, savoir : Par la défense, par la dispense, ou commutation, et par la réclamation. 1° Par la *défense*; elle peut être faite par tous ceux qui ont la puissance dominative, comme un père, un mari, un tuteur, un prélat, une abbesse, et cette défense peut même être faite sans qu'il soit besoin d'alléguer aucun motif. 2° Par la *dispense*, ou *commutation* en une autre action; cette dispense ou commutation doit être accordée par le pape ou par l'évêque; mais il faut pour cela une juste cause. 3° Par la *relaxation*, qui peut être opérée, soit par l'évêque, soit par tous ceux à qui il en a confié la mission.

§ III. *Du vœu.*

XXII. En ce qui concerne l'obligation du vœu, je n'ai à adresser au peuple qu'un petit nombre d'observations que tout le monde doit connaître, parce que, quant aux autres choses, elles regardent uniquement les supérieurs et les confesseurs. Qu'est-ce qu'un vœu? c'est une promesse faite à Dieu, avec délibération d'un bien possible et meilleur. L'on dit 1° une promesse, ce qui signifie qu'elle a été faite avec l'intention de s'obliger; car, sans cette intention, le vœu ne peut pas exister. Lorsqu'il est incertain si l'intention a ou non existé, on présume, en règle générale, l'affirmative, parce que tout acte est présumé régulièrement fait. Cependant lorsqu'il est incertain s'il y a eu un véritable vœu ou une simple résolution, on doit examiner si celui qui l'a fait entendait s'obliger à ne pas le transgresser, sous peine de faute grave, parce que c'est seulement dans ce cas qu'on devrait le considérer comme un véritable vœu.

XXIII. Nous disons 2° *avec délibération*, parce qu'il faut, pour un vœu, l'usage parfait de la raison, et de plus une liberté entière de volonté. C'est pourquoi le vœu des petits enfants, particulièrement lorsqu'ils sont faits avant l'âge de sept ans, ne sont pas obligatoires, s'il n'est pas constant qu'ils avaient, en les prononçant, l'usage parfait de leur raison; c'est pour cela encore que le vœu arraché par la crainte qu'inspire une violence injuste n'est pas obligatoire.

XXIV. On dit 3° *un bien possible et meilleur*; possible, car autrement il n'y aurait pas de vœu si

l'on ne promettait qu'une chose impossible. Si la chose n'est possible qu'en partie et que l'accomplissement du vœu soit susceptible de division, il sera valable pour la partie possible, pourvu toutefois que ce soit la principale. On dit de plus *précieux*, parce que, quand le vœu consiste dans la promesse d'un bien de peu de valeur, il n'est pas obligatoire, à moins que, par l'événement, ce bien ne devienne précieux.

XXV. Il faut remarquer que lorsqu'une personne accomplit son vœu sans y penser, elle n'est pas tenue de l'accomplir une seconde fois, parce que chacun a l'intention, au moins en général, d'accomplir en premier lieu les choses obligatoires, et en second lieu seulement les choses de pure dévotion. Quand un homme ne sait pas d'une manière certaine s'il a fait un vœu, il est plus sûr qu'il l'accomplisse, quoiqu'à la rigueur il n'y soit pas obligé. A contraire, celui qui, étant certain d'avoir fait un vœu n'est pas certain de l'avoir accompli, est obligé de l'accomplir actuellement, parce que la possession est en faveur de l'obligation du vœu.

XXVI. Si après avoir fait un vœu on en diffère l'accomplissement, quel est l'espace de temps après lequel on devra dire qu'il y a péché mortel? Plusieurs auteurs disent que l'on commet un péché grave si on en diffère l'accomplissement pendant deux ou trois ans au plus. Cela doit s'entendre du cas où l'objet du vœu n'est pas une chose perpétuelle, mais une chose à temps, comme de visiter une église, de faire dire des messes et autres choses semblables; mais lorsqu'il s'agit d'une chose perpétuelle, quelques auteurs disent que l'on pèche gravement en différant même pendant six mois; mais

je prie en grâce tous les fidèles, et surtout les femmes, de ne plus faire de vœu (généralement parlant). On en fait un nombre infini, et ensuite on laisse passer les années sans les accomplir. Lorsque vous voulez offrir quelque chose à Dieu, ne faites pas pour cela un vœu, faites seulement une proposition qui ne soit pas obligatoire. Et quant à ceux qui voient qu'il leur sera difficile d'accomplir un vœu qu'ils ont fait, ils doivent se le faire commuer par l'évêque, ou bien par quelque confesseur autorisé par l'évêque.

XXVII. Comment le vœu cesse-t-il d'être obligatoire? 1° Par la *mutation de la matière*, c'est-à-dire lorsqu'il survient quelque circonstance grave, et telle que, si elle avait été prévue par celui qui a fait le vœu, il ne l'aurait pas fait. 2° Par la *défense*, suivant ce que nous avons dit plus haut en parlant du serment. Et il n'est pas besoin pour cela d'un juste motif: le père, le mari peuvent à leur gré défendre à leur fils, à leur femme, d'accomplir le vœu qu'ils ont fait, et alors ce vœu cesse d'être obligatoire pour ces derniers. 3° L'obligation du vœu cesse par l'effet de la dispense ou de la commutation qui peuvent être accordées par le pape ou l'évêque. Mais pour la dispense ou la commutation, il faut un juste motif, sans quoi elle serait nulle. Il y a cinq vœux pour lesquels le pape seul peut accorder une dispense, ce sont : le vœu de chasteté, celui de profession religieuse, et ceux des trois pèlerinages à Jérusalem, aux églises de Saint-Pierre et Saint-Paul à Rome et à Saint-Jacques en Galice. Ces vœux sont appelés les cinq vœux réservés; néanmoins il ne faut entendre cela que du cas où ils sont faits *amore virtutis*, et non pas lorsqu'ils sont seulement condi-

tionnels et en forme de peine; par exemple, lorsqu'une personne fait vœu d'entrer dans l'état religieux pour se punir en cas où elle retournerait au jeu, ou bien pour le cas où elle serait délivrée de quelque maladie; alors le vœu est réservé, mais l'évêque peut néanmoins accorder une dispense ou une commutation, parce que ce vœu n'est pas fait par amour pour la religion.

CHAPITRE III.

DU TROISIÈME COMMANDEMENT.

Sanctifier les fêtes.

I. Ce commandement renferme deux obligations, la première de s'abstenir des travaux serviles, les dimanches et les fêtes réservées; la seconde, d'assister à la messe ces jours-là. Dans l'ancienne loi, le jour de fête était le samedi, mais les apôtres l'ont reporté au dimanche, jour plusieurs fois sanctifié par Dieu lui-même, comme le remarque saint Léon; car c'est un dimanche que la création du monde fut opérée, que Jésus-Christ ressuscita et que le Saint-Esprit descendit sur les apôtres. Ce commandement qui ordonne de sanctifier les jours de fêtes est, d'après saint Thomas (2 2. qu. 122, a. 4 ad 1 et 4) et d'après la plupart des docteurs, un commandement de morale en ce qui concerne l'obligation d'honorer Dieu par un culte particulier à quelques époques de la vie (quantum ad hoc quod homo de-

putet aliquod tempus vitæ suæ ad vacandum divinis) de manière qu'il doit être observé par tous les hommes en vertu d'une obligation naturelle. Mais c'est un commandement cérémoniel en ce qui concerne la détermination des jours. « Ceremoniale vero, » quantum hoc præcepto determinatur speciale tem- » pus. » Et maintenant que l'ancienne loi n'est plus en vigueur, le cérémoniel n'est plus obligatoire. Nous sommes donc obligés à observer les jours de fête, d'après le commandement de l'Église qui a déterminé les jours qu'elle a voulu consacrer à Dieu.

II. Maintenant, je le demande, à quelle fin Dieu a-t-il institué les jours de fête? afin que tout homme, après s'être occupé pendant toute la semaine des biens du corps, s'occupe les jours de fête des biens de son âme, non seulement en entendant la messe, mais en outre en entendant le sermon, en visitant le saint Sacrement, en se recommandant à Dieu et en faisant d'autres dévotions semblables. Mais à quoi s'occupent, les jours de fête, une foule de personnes? à jouer, à s'enivrer, à tenir des propos indécents. Mais écoutez ce queraconte le P. Surius (liv. 5, cap. 9, le 7 septembre) : Dans la ville de Dia vivait un saint évêque nommé Étienne qui, n'ayant pu remédier aux désordres de son troupeau, qui passait les dimanches dans les jeux, les danses et les festins, obtint de Dieu qu'il parût un jour des démons sous des formes effrayantes qui inspirèrent une telle terreur à tous ces hommes débauchés qu'ils poussaient tous de grands cris en demandant miséricorde; mais le saint évêque ayant obtenu d'eux la promesse de se corriger, il les délivra de la vue de ces monstres horribles par ses ferventes prières.

§ I. *De l'obligation de s'abstenir des œuvres serviles.*

III. On doit distinguer trois sortes d'œuvres : les œuvres serviles, libérales et communes. Les œuvres *serviles*, comme l'enseigne saint Thomas (2, *Sent. dist.* 37, q. 2, a. 5, ad. 7), sont mystiquement les péchés, mais littéralement ce sont les travaux qui ne sont ordinairement exécutés que par les domestiques ou esclaves ; on les appelle aussi travaux corporels, et tels sont les travaux des fabriques, le labour, la couture, la coupe des pierres, du bois, la serrurerie et autres travaux semblables qui exigent un exercice corporel. Ce sont là à proprement parler les travaux prohibés par l'ancienne loi. « Omne opus servile non facietis in eo. » (Lev., XXIII, 7.) Les œuvres *libérales*, appelées œuvres de l'*âme*, sont celles que font les personnes libres, telles que d'étudier, d'enseigner, de faire de la musique, d'écrire, et autres choses semblables ; tout cela est permis les jours de fête, lors même qu'on le ferait pour gagner de l'argent. Presque tous les docteurs admettent encore au nombre des œuvres libérales la transcription ou copie des écritures, parce que cet ouvrage est également relatif à l'instruction de l'esprit. Enfin les œuvres communes, appelées aussi œuvres moyennes, sont celles qui sont exécutées tant par les domestiques que par les maîtres.

IV. Or, il n'y a que les œuvres serviles qui soient défendues les jours de fête. Les œuvres libérales, ni les œuvres communes ne le sont pas suivant l'opinion des docteurs et suivant saint Thomas qui écrit : « Opera enim corporalia ad spiritualem Dei cultum » non pertinentia in tantum servilia dicuntur, in » quantum proprie pertinent ad servientes, in

» quantum verò sunt communia et servis et liberis, » servilia non dicuntur. » (2 2. q. 122. a. 4 ad 3.) Et ce même saint avait déjà expliqué plus haut que ce commandement ne prohibait que les œuvres serviles; par conséquent, il n'est pas défendu de voyager un jour de fête, ni d'aller à la chasse, suivant l'opinion la plus générale et la mieux fondée, par la raison que cette occupation est au moins une œuvre commune aux domestiques et aux personnes libres. Le péché semble se rapprocher davantage des œuvres serviles, lorsqu'il est accompagnée d'un travail considérable, ainsi que cela résulte du texte des canons, ch. 3, *de feriis*, où se trouve la dispense accordée par le pape pour la pêche des sardines.

V. Il faut de plus remarquer que tous les actes judiciaires sont prohibés le dimanche, comme par exemple de citer les parties, d'instruire des procès, de prononcer des jugements ou de les mettre à exétion, à moins que cela soit commandé par la nécessité ou par la piété, ainsi qu'on le voit au chapitre dernier *de feriis*. Il est encore défendu de vendre le dimanche dans les magasins publics; mais on le permet cependant pour les foires et les marchés admis par la coutume, ou bien dans le cas où ce sont des objets d'un usage journalier, tels que les comestibles, le vin, la bière et autres objets semblables.

VI. Quels sont les motifs en vertu desquels on peut être autorisé à travailler les jours de fête? Ce sont 1° les dispenses que l'évêque ou le curé accordent, lorsqu'il y a une juste cause; 2 la coutume établie dans un endroit, pourvu toutefois qu'elle soit sanctionnée par la prescription et non réprouvée par l'évêque; 3° la charité, lorsqu'il s'agit de porter secours à son prochain; 4° la nécessité,

comme lorsqu'on est obligé de travailler un jour de fête pour gagner de quoi manger ou bien pour éviter un dommage très grave ; c'est pourquoi il est permis de moissonner, de vendanger, ainsi que de serrer le blé, le fourrage, les olives, les châtaignes et autres fruits semblables, afin d'éviter qu'ils se perdent. On peut également faire le dimanche toutes les choses journellement nécessaires à l'entretien de la vie humaine, comme de préparer le repas, de ranger la maison, de la balayer, de faire les lits, et autres occupations semblables ; 5° la *piété*, comme par exemple de cultiver les champs appartenant aux églises pauvres, ou bien de travailler pour employer ce produit de son travail à faire des aumônes ; mais cela n'est permis qu'avec une autorisation de l'évêque ou bien lorsqu'il y a une nécessité grave et actuelle ; 6° la modicité de la matière. Mais quelle est la quotité de la matière que l'on doit considérer comme formant une matière grave ? Quelques docteurs disent que c'est le travail qui a duré une heure ; d'autres l'étendent jusqu'à deux ; mais la modicité de la matière n'efface pas le péché véniel lorsqu'on n'a aucun motif d'excuse.

VII. Il y a des personnes qui ne veulent pas travailler les jours ouvriers, et qui ensuite ne font aucune difficulté de le faire les dimanches et même de forcer leurs enfants à travailler ce jour-là. « Mais, disent-ils, nous sommes pauvres. » Mais toute pauvreté n'autorise pas à travailler les jours de fête ; il faut que la paûvreté et la nécessité soient telles qu'il vous soit impossible d'avoir de quoi vous nourrir vous et votre famille pendant cette journée, si vous ne travaillez pas. Du reste, tous ceux qui vivent de leur travail sont dans un état de pauvreté et de né-

cessité, mais cette nécessité n'est pas suffisante pour effacer le péché. Que les enfants sachent qu'ils ne sont pas tenus d'obéir à leurs pères lorsqu'au mépris de la loi de Dieu, ils leur commandent de travailler le dimanche, et qu'ils pèchent s'ils leur obéissent. Ils pourraient seulement être excusés si leur refus de travailler devait leur attirer de mauvais traitements ou bien quelque inconvénient grave, parce que les commandements de l'Église ne sont pas obligatoires dans le cas où leur accomplissement doit causer un grave inconvénient. Quant aux domestiques dont les maîtres veulent les obliger à travailler le dimanche, ils doivent leur répondre sans détour : « Mais, c'est aujourd'hui fête; je suis chrétien, je ne veux pas travailler. » Et si leurs maîtres veulent les y contraindre par des menaces graves, ils doivent quitter leur service et en aller chercher d'autres qui observent la loi des chrétiens.

VIII. Écoutez comment Dieu punit ceux qui travaillent les jours de fête. Dans le diocèse de Fano, on célébrait, un certain jour, la fête de saint Orse, évêque et protecteur de Fano. Un villageois se mit à labourer son champ ce jour-là, et comme on lui demandait pourquoi il ne chômait pas la fête de saint Orse, il répondit : « Ce saint n'a pas besoin de moi, et moi j'ai besoin de pain. » A peine eut-il prononcé ces paroles que la terre s'entr'ouvrit sous ses pieds et l'engloutit avec sa charrue et ses bœufs, et l'on voit dans ce lieu, qui porte maintenant le nom de *villa di Rossano*, les traces du gouffre qui s'ouvrit pour renfermer ce malheureux.

IX. Que pensent ceux qui travaillent ainsi? Ils croient que ce travail soulagera leur pauvreté; c'est une erreur, car ce travail ne leur causera qu'une

augmentation de misère. Écoutez cet autre événement; on raconte que deux pêcheurs vivaient ensemble; l'un voyait sa famille prospérer sous ses yeux, et l'autre qui travaillait sans cesse, même les jours de fête, mourait de faim avec ses enfants. Un jour ce dernier racontait ses douleurs à l'autre pêcheur qui observait religieusement les jours de fête : « Ami, lui disait-il, comment fais-tu? Je travaille continuellement et je puis à peine ramasser de quoi vivre! » Son ami lui répondit : « Je m'entretiens tous les matins avec un ami qui ne me laisse manquer de rien. » Le premier reprit : « Fais-moi connaître cet ami si complaisant. » Le pêcheur le lui promit, et il l'amena un jour à la messe; lorsqu'ils furent sortis de l'église, le pêcheur misérable lui dit : « Où est donc cet ami qui te pourvoit? » L'autre répliqua : « Et n'as-tu pas vu Jésus-Christ sur l'autel? c'est cet ami qui pourvoit à mes besoins. » D'après cela, mes frères, nous devons comprendre que c'est Dieu et non pas le péché qui nous donnera ce qui nous est nécessaire, et Dieu ne prend soin que de ceux qui observent sa loi, non pas de ceux qui la méprisent.

X. Il est bon que tout le monde sache (mais il doit y avoir beaucoup de personnes qui le savent déjà) que le pape Benoît XIV, depuis l'année 1748, a permis dans tout le royaume de Naples et de Sicile de travailler les jours de fête, les dimanches exceptés et les fêtes les plus solennelles, laissant seulement, pour les autres, l'obligation d'entendre la messe; quant aux fêtes comprises dans cette exception, et pendant lesquelles il n'est pas permis de travailler, sont d'abord tous les dimanches, et ensuite le premier jour de Noël, le jour de la Circon-

cision (c'est-à-dire le premier jour de l'an), le jour de l'Épiphanie, de l'Ascension et du Corpus. De plus, les cinq fêtes de la vierge Marie, c'est-à-dire la Conception, la Nativité, l'Annonciation, la Purification et l'Assomption; de plus, les fêtes de saint Pierre et saint Paul et de tous les saints, et la fête du patron principal de la ville ou du diocèse.

§ II. *De l'obligation d'assister à la sainte messe.*

XI. Qu'est-ce que la messe? *C'est le sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ, offert à la majesté divine, sous les espèces du pain et du vin.* Pour accomplir cette obligation, il faut deux choses, savoir, l'intention et l'attention. Il faut d'abord l'*intention*, c'est-à-dire que la personne ait la volonté d'entendre la messe. Par conséquent, on ne satisfait pas à cette obligation lorsqu'on y assiste par force ou bien pour visiter l'église ou pour attendre un ami, ou pour tout autre objet qui n'est pas celui d'entendre la messe. Mais si quelqu'un assiste à la messe par dévotion, croyant que c'est un jour de travail, et s'il apprend ensuite que c'est un jour de fête, est-il obligé d'en entendre une autre? Non, car il suffit d'avoir fait l'œuvre ordonnée, quoiqu'on n'ait pas eu, en la faisant, l'intention réelle d'accomplir le précepte.

XII. Il faut, en second lieu, l'*attention*, c'est-à-dire que la personne soit attentive au sacrifice qui se célèbre. Cette attention peut être extérieure et intérieure. Il est certain que celui qui assiste à la messe sans l'attention extérieure, n'accomplit pas l'obligation, comme, par exemple, lorsqu'il dort ou qu'il est en état d'ivresse, ou qu'il écrit, ou qu'il cause avec

ses voisins, ou enfin qu'il se livre à toute autre occupation extérieure. Les docteurs agitent la question de savoir si l'on accomplit le commandement lorsqu'on assiste à la messe sans l'attention *intérieure*, c'est-à-dire lorsque, tout en prêtant son attention aux cérémonies, l'on a des distractions intérieures et l'on pense à toute autre chose qu'à Dieu. Plusieurs disent que l'on commet un péché véniel toutes les fois que l'on a des distractions volontaires, et non pas un péché mortel, et que l'on accomplit en substance l'obligation d'entendre la messe toutes les fois qu'on y apporte la présence morale. Mais, d'après l'opinion générale, qui est celle de saint Thomas, ce n'est pas un accomplissement suffisant. Cependant cela ne doit s'entendre que du cas où la personne remarque qu'elle est distraite, et ne veut pas néanmoins mettre fin à ses distractions; c'est pourquoi je vous engage, lorsque vous assisterez à la messe, à penser au sacrifice qui se célèbre. Pensez à la passion de Jésus-Christ, car la messe est le renouvellement du sacrifice que fit Jésus-Christ de sa propre personne en expirant sur la croix; ou bien méditez quelques maximes sur les vérités éternelles, sur la mort, sur le jugement dernier ou sur l'enfer; ceux qui savent lire doivent s'occuper à lire quelque ouvrage de piété ou bien l'office de la Vierge, et ceux qui ne le savent pas doivent au moins réciter le rosaire ou quelque autre oraison vocale, s'ils ne veulent pas se plonger dans la méditation, ou tout au moins ils doivent être attentifs à ce que fait le prêtre. Celui qui se confesse pendant la célébration de la messe accomplit-il l'obligation? Non, parce qu'alors il y assiste comme un coupable qui s'accuse de ses péchés, et non comme participant au

sacrifice ; tandis qu'il est certain que celui qui assiste à la messe accomplit lui-même le sacrifice en même temps que le prêtre.

XIII. Ce qu'on a de mieux à faire, c'est d'accomplir pendant la messe les fins pour lesquelles elle a été instituée. La messe a été instituée 1° pour honorer Dieu ; 2° pour le remercier ; 3° pour faire une expiation de ses péchés ; 4° pour obtenir les grâces qui nous sont nécessaires. Voici donc ce que nous devons faire pendant que nous y assistons : 1° offrir à Dieu le sacrifice de son fils en l'honneur de sa divine majesté ; 2° le remercier de tous les bienfaits que nous en avons reçus ; 3° lui offrir cette messe en expiation de nos péchés ; 4° demander au Seigneur, par les mérites de Jésus-Christ, les grâces qui nous sont nécessaires pour nous sauver, et particulièrement à l'élévation de l'hostie, nous devons demander à Dieu, par la mort de Jésus-Christ, le pardon de nos fautes. Lorsque le prêtre élève le calice, nous devons demander au Seigneur, par les mérites de ce sang divin, la persévérance dans son amour. Et lorsque le prêtre communie, nous devons faire la communion spirituelle en disant : « Mon bon Jésus ; je vous désire, je vous embrasse ; ne permettez pas que je me sépare jamais de vous. »

XIV. Il faut en outre remarquer plusieurs choses : 1° celui qui manque une partie de la messe commet un péché mortel, lorsque la matière est grave. Mais quelle est la portion de la messe qui constitue la matière grave ? Quelques uns disent que pour éviter la faute grave il suffit d'assister à l'offertoire, c'est-à-dire à l'oraison que récite le prêtre après l'évangile ; parce que, suivant ce qu'écrit saint Isi-

dore, la messe commençait autrefois à l'offertoire. Néanmoins l'on doit préférer l'opinion plus générale, qui veut que ce soit une faute grave de manquer le commencement de la messe jusqu'à l'évangile inclusivement. Tous les auteurs s'accordent à dire que l'on ne commet pas de péché mortel en manquant ce commencement de la messe jusqu'à l'épître, ou bien en manquant les prières que le prêtre dit après qu'il a communié. Quant à celui qui n'assiste pas à la consécration ou à la communion du prêtre, je pense qu'il n'accomplit pas le précepte, parce que, selon moi, l'essence du sacrifice consiste dans la consécration et la communion.

XV. Il faut remarquer 2° que le pape Innocent XI a condamné, la proposition 53, qui disait que l'on accomplissait l'obligation de la messe en entendant en même temps deux moitiés de messe célébrées par des prêtres différents. Mais si l'on entend ces deux moitiés de messe à des intervalles différents, plusieurs docteurs prétendent que ce serait une satisfaction suffisante, pourvu que l'on ait assisté (c'est ainsi qu'il faut l'entendre) à la consécration et à la communion de l'une des deux.

XVI. Il faut remarquer 3° que l'on peut accomplir l'obligation d'entendre la messe en se tenant dans le chœur, derrière le grand autel, ou bien derrière un des piliers de l'église, et même hors de l'église et sans voir le prêtre, pourvu que l'on ne soit pas séparé du peuple qui remplit l'intérieur de l'église, et de manière à pouvoir au moins, d'après la contenance des autres, connaître les cérémonies qui se font dans l'intérieur.

XVII. Il faut remarquer 4°, pour les nobles qui ont dans leur maison un oratoire privé, qu'il n'y a que

ceux qui en ont obtenu le privilége et leur famille, c'est-à-dire leurs parens consanguins ou alliés jusqu'au quatrième degré qui puissent accomplir le précepte en entendant la messe dans ces oratoires privés. Et remarquez qu'à l'égard des parents, cela ne peut avoir lieu que lorsqu'ils habitent dans la maison du privilégié, qu'ils vivent à ses frais et lorsqu'il assiste à la messe quelqu'une des personnes à qui le privilége a été accordé. Quant aux serviteurs, remarquez qu'il n'y a que ceux qui vivent aux frais du maître de la maison qui puissent accomplir l'obligation en entendant la messe à un autel de ce genre. Il faut de plus que ces domestiques soient nécessaires au service du maître au moment même où la messe se célèbre, ou bien qu'ils soient employés au service de la messe, ou bien qu'ils aident le maître à s'agenouiller, à s'asseoir, à lire la méditation, et autres choses semblables.

XVIII. Quels motifs peuvent dispenser de l'obligation d'entendre la messe? L'impuissance réelle et l'impuissance morale. Il y a une impuissance *réelle* quand on est retenu dans son lit par la maladie, ou qu'on est en prison, ou qu'on est aveugle sans avoir personne pour se faire conduire. Il y a impuissance *morale* lorsqu'on ne peut pas aller à l'église sans s'exposer à quelque mal grave, soit spirituel, soit temporel; cette excuse en dispense les gardes de la ville, les sentinelles de l'armée, les gardiens des troupeaux, des maisons, des enfants, des malades, lorsqu'ils n'ont personne pour les remplacer. On est également excusé par la crainte d'un grave inconvénient; cette excuse s'applique aux malades en convalescence et qui ne peuvent pas se rendre à l'église sans prendre beaucoup de peine, ou sans s'ex-

poser à une rechute ; elle s'applique également aux domestiques qui ne peuvent pas quitter la maison de leurs maîtres sans un grave inconvénient pour ceux-ci ou pour eux-mêmes, comme, par exemple, s'ils ont à craindre de se faire renvoyer et de ne pouvoir pas trouver facilement à se placer ailleurs.

XIX. On peut aussi être excusé par l'éloignement de l'église ; si, par exemple, elle est à trois lieues de distance, suivant l'opinion des docteurs, et même à une distance moindre, lorsqu'il neige, ou qu'il pleut, ou que la personne se trouve très faible, ou bien lorsque le chemin est très mauvais. On est encore excusé par l'usage établi dans certains pays de rester quelque temps renfermé après les couches, ou bien lorsqu'on a perdu quelque proche parent. Mais si quelques personnes se dispensent d'aller à l'église et vont ensuite se promener sur la place publique, elles ne sont pas dispensées d'assister à la messe. Il y a des personnes qui peuvent en être dispensées parce qu'elles n'ont pas des habits convenables pour paraître décemment à l'église ou une personne pour les y accompagner ; néanmoins s'il y a quelque chapelle retirée, ou bien s'il y en a quelqu'une où l'on dise la messe au crépuscule, ces personnes-là doivent s'y rendre.

XX. Du reste, mes chers frères, je vous engage à ne jamais manquer la messe ; quel trésor n'est-ce pas pour une personne qui l'entend avec dévotion ! Outre les indulgences qui y sont attachées (Innocent VI accorda 3000 ans d'indulgences et même davantage pour chaque messe qu'on entendait avec recueillement) on obtient des grâces immenses, car les fruits de la passion de Jésus-Christ sont appliqués à celui qui entend la messe. En effet (comme nous

l'avons dit plus haut) tous ceux qui assistent à la messe participent à la célébration du sacrifice en même temps que le prêtre, et offrent à Dieu, pour eux-mêmes et pour les autres, la mort et tous les mérites du Sauveur.

XXI. Ecoutez combien la messe procure de biens spirituels et temporels à celui qui l'entend. Trois marchands voulaient partir ensemble de la ville de Gubbio; mais l'un d'eux ayant voulu entendre la messe avant de partir, les autres refusèrent de l'attendre et ils partirent sans lui. Mais arrivés au fleuve Corfuone qui avait été grossi par la pluie de la nuit précédente, le pont sur lequel ils passaient ce fleuve s'écroula pendant qu'ils étaient dessus, et ils se noyèrent. Le troisième, qui s'était obstiné à ne vouloir pas partir sans entendre la messe, trouva les cadavres de ses deux compagnons, et reconnut la grâce que son zèle lui avait procurée.

XXII. Ecoutez encore une histoire plus terrible. On raconte qu'il y avait à la cour d'un certain prince un page d'une grande piété qui était dans l'usage d'entendre la messe tous les jours. Un autre page qui lui portait envie, l'accusa auprès de son maître d'avoir séduit la princesse sa femme. Le prince, outré de cela, et sans prendre d'autres informations, ordonna à quelques ouvriers qui avaient allumé un feu, probablement pour faire cuire de la chaux, d'y jeter son page lorsqu'il viendrait, et de l'en instruire aussitôt qu'ils auraient exécuté cet ordre. Après cela, il envoya le pauvre page faussement accusé vers les personnes qui faisaient chauffer le four; mais en y allant, celui-ci entendit sonner la messe et s'arrêta pour y assister. Le prince, impatient de savoir si ses ordres étaient exécutés, et

ne voyant venir personne, envoya vers le four le page délateur afin de savoir ce qu'on avait fait. Quand ce malheureux arriva, comme il était le premier qui se présenta, ces gens-là le prirent et le jetèrent au feu. Le page innocent vint ensuite retrouver le prince, et comme celui-ci lui reprochait de n'avoir pas exécuté ses ordres sur-le-champ, il lui dit qu'il s'était arrêté pour entendre la messe. Le prince soupçonna alors que l'accusation portée contre ce page pouvait être fausse, et ayant pris des informations il parvint à découvrir son innocence.

XXIII. Avant de terminer sur ce commandement, disons quelque chose de l'abus que les chrétiens font des jours de fête. Dieu a institué les fêtes pour que nous l'honorions et que nous acquérions des mérites pour le paradis, en assistant à la congrégation, aux sermons qui se disent dans les églises, en récitant le rosaire, en visitant le Saint-Sacrement, en nous recommandant à la Vierge Marie et aux saints patrons; mais il y en a un grand nombre qui emploient les jours de fête à déshonorer Dieu et à s'acquérir de nouveaux mérites pour l'enfer. Comment passe-t-on les jours de fête? dans les disputes et les rixes (que d'homicides se commettent ces jours-là!), à faire l'amour, sans aucun respect même pour les églises, à concevoir de mauvaises pensées, à tenir des propos déshonnêtes dans de mauvaises compagnies, à jouer dans les cabarets, à blasphémer, à s'enivrer. Le curé prêche, et on se dispense de venir à la messe pour n'être pas obligé d'assister au sermon: *Luctus animæ dies festivus.* C'est ce que disait Jérémie (ch. XVII, 21) et c'est ce qu'il faut dire aussi aujourd'hui: *luctus animæ.* A quoi servent les jours de fête? à enfoncer l'âme plus

profondément dans l'enfer en augmentant le nombre des péchés.

XXIV. Comme je l'ai dit, il y a des gens qui ne veulent pas entrer dans l'église pour n'être pas obligés d'assister au sermon ; mais saint Jean Chrysostome dit qu'il faudrait mieux pour quelques uns qu'ils n'y vinssent jamais, car ils commettent plus de péchés par l'irrévérence qu'ils y apportent, qu'ils n'en commettraient en n'y venant pas ; voici les paroles de ce saint : « Non tam crimen fuisset, non venire ad templum, quam sic venire. » N'est-ce pas une horreur de voir les indécences que l'on commet aujourd'hui au sein des églises? et nous osons ensuite nous plaindre des peines que Dieu nous envoie ! Plusieurs écrivains rapportent que le royaume de Chypre fut ruiné et tomba sous la domination des Turcs à cause des indécences que l'on commettait dans les églises. Eugène Cistenio, ambassadeur de Ferdinand I[er] auprès de l'empereur Soliman, raconte que les Turcs, lorsqu'ils sont devant le tombeau de Mahomet, s'abstiennent de parler, de cracher et de tousser, et ne se tournent jamais pour porter autour d'eux des regards de curiosité ; et que quand ils quittent leurs temples, ils en sortent à reculons pour ne pas tourner le dos au tombeau de leur prophète. Les chrétiens, que font-ils dans leurs églises ? Ils s'entretiennent à haute voix, roulent leurs yeux de tous côtés, et remarquent les jolies femmes et les laides ; ils ont même l'audace de venir faire l'amour dans l'église, sans aucun respect pour les sacrements où Jésus Christ réside avec sa divinité. O mon Dieu! comment les églises ne s'écroulent-elles pas pour nous engloutir! comment Jésus-Christ ne nous abandonne-t-il pas! Le P. Vermet

raconte dans son *Instruction* que dans une église où l'on commettait de graves indécences, on entendit, au moment où le prêtre élevait l'hostie sacrée, une voix terrible qui dit : « Peuple, je pars. » Aussitôt l'on vit l'hostie s'élever au milieu de l'église, et la même voix répéta : « Peuple, je pars. » Ensuite on ne vit plus rien, et l'église s'écroula sur ce peuple infortuné. O mes frères, comment Dieu pourrait-il voir sans indignation que nous allons pour l'offenser dans les églises où il nous dispense ses grâces ?

XXV. Avant de terminer sur ce commandement relatif aux jours de fête, disons quelques mots du jeûne que l'église nous prescrit la veille de chaque fête et pendant tout le carême pour nous préparer à la célébration de la pâque. Dans le jeûne il y a trois choses à observer : 1° l'abstinence des mets prohibés; 2° le seul repas, c'est-à-dire de ne manger qu'une fois le jour ; 3° de ne pas dîner avant l'heure prescrite. Quant à l'abstinence, les viandes et les laitages sont prohibés, excepté dans les endroits où on est dans l'usage de se nourrir avec des œufs et du laitage; mais cela ne s'applique qu'aux vigiles parce que dans le carême le laitage est absolument prohibé, d'après la proposition 32, condamnée par Alexandre VII. Le P. Benoît XIV déclara que ceux qui, au moyen d'une dispense du médecin et du curé ou du confesseur, étaient autorisés à manger de la viande pendant le carême ou pendant les vigiles, ne pouvaient pas, dans le repas du matin, manger en même temps de la viande et du poisson ; mais il n'en est pas de même pour le laitage.

XXVI. L'autre obligation contenue dans le jeûne

est celle de ne manger qu'une fois le jour, et de faire seulement le soir une petite collation qui ne doit pas dépasser huit onces de nourriture. Il y a des personnes qui mangent dans la collation du soir plus de dix, plus de quinze et même vingt onces. Le beau jeûne ! Mais, mon père, nous diront ces personnes-là, je sors de table avec l'appétit. Mais cela n'est pas suffisant. Les premiers chrétiens s'attachaient rigoureusement à ne manger qu'une fois le jour, c'est-à-dire le soir, et hors de ce repas ils ne prenaient plus rien; dans la suite l'Église a permis la collation, mais seulement de huit onces de nourriture, maximum de ce que permet aujourd'hui la coutume établie. Et lorsque l'on dépasse cette quantité avec une matière grave, c'est-à-dire si l'on ajoute à ce poids deux onces de plus, c'est un péché mortel. Sont exemptes de ce jeûne les personnes qui n'ont pas atteint leur vingt-et-unième année, les vieillards qui ont dépassé la soixantaine, pour lesquels il est indispensable de faire plusieurs repas par jour. Sont encore exempts ceux qui s'occupent à des travaux pénibles, tels que les laboureurs, les tisserands, les artisans, les forgerons, etc. Sont exemptes les femmes enceintes et celles qui nourrissent, et les pauvres qui n'ont pas le matin assez de vivres pour faire un repas suffisant.

XXVII. La troisième obligation contenue dans le jeûne est celle de ne pas prendre le repas avant midi, suivant la coutume établie aujourd'hui. C'est pourquoi on commet une faute grave lorsque l'on avance d'une heure entière l'époque du repas, ainsi que le disent plusieurs docteurs (contre l'opinion de plusieurs autres), de même que saint Thomas qui

enseigne (in. 4. dist. 3. a. 4. q. 1.) que l'on rompt le jeûne quand on avance l'heure du repas d'un espace de temps considérable.

XXVIII. Il faut en outre remarquer, comme le déclara Benoît XIV, et comme l'a déclaré d'une manière plus positive notre pape actuel Clément XIII, que ceux-là même qui ont obtenu une dispense pour manger de la viande pendant le carême et les jours de vigiles, sont obligés à ne faire qu'un seul repas, et dans la collation du soir ils ne peuvent pas prendre d'autre nourriture que celle que prennent les personnes qui observent les jeûnes et qui n'ont pas de dispense, ce qui veut dire qu'ils ne peuvent pas le soir manger de la viande ni du laitage.

CHAPITRE IV.

DU QUATRIÈME COMMANDEMENT.

Honorer son père et sa mère.

Ce commandement comprend principalement les devoirs des enfants envers leurs parents; mais il comprend encore l'obligation de ceux-ci envers leurs enfants, les obligations réciproques des maîtres et des domestiques, et celles des personnes mariées.

§ I. *Des devoirs des enfants envers leurs parents.*

I. L'enfant doit à ses parents respect et obéis-

sance. Il doit donc, en premier lieu, les aimer; c'est pourquoi il commet un péché grave 1° s'il désire un mal grave à son père ou à sa mère; et dans ce cas il pèche doublement contre la charité et contre l'amour qu'il doit aux auteurs de ses jours; 2° s'il médit de ses parents: dans ce cas il commet trois péchés: l'un contre la charité, l'autre contre la piété, et l'autre contre la justice; 3° s'il ne vient pas à leur secours dans leurs besoins soit spirituels, soit temporels; par exemple lorsque le père se trouve dans un état de maladie grave, alors le fils doit lui faire prendre les sacrements en l'avertissant du danger de sa maladie. Lorsque le père ou la mère sont dans une grave nécessité, le fils est obligé de les assister avec ce qu'il possède: « Fili, suscipe senectam » patris tui. » (Eccl., III, 14.) Nos parents nous ont nourris pendant notre enfance, il est juste que nous les nourrissions pendant leur vieillesse. Saint Ambroise dit (liv. I Exemp., ch. XVI) que les cigognes, lorsqu'elles voient leurs parents tombés dans la vieillesse et hors d'état de se procurer de la nourriture, vont elles-mêmes la leur chercher et la leur apportent. Quelle ingratitude n'y a-t-il pas de la part d'un fils d'aller boire et manger au cabaret tandis que sa mère meurt de faim!

II. Permettez que je vous raconte un grand acte d'amour que des enfants témoignèrent à leur mère. En l'an 1604, existaient dans le Japon trois frères qui travaillaient pour subvenir à l'entretien de leur mère. Mais comme ils ne pouvaient y parvenir, voici ce qu'ils firent. L'empereur avait déclaré que celui qui amenerait un voleur devant les tribunaux recevrait une récompense considérable. Or, les trois frères convinrent que l'un d'eux passerait pour un

voleur, et que les deux autres l'amèneraient devant la justice afin de gagner la somme promise, qui les mettrait à même de fournir à l'entretien de leur mère. Ils tirèrent au sort pour savoir lequel des trois devrait mourir, car les voleurs étaient punis de la peine de mort. Le sort tomba sur le plus jeune; les autres l'amenèrent les mains liées et il fut jeté en prison. Mais lorsque les deux conducteurs se séparèrent du prisonnier, on les vit s'embrasser tous les trois avec des larmes de tendresse. Cela ayant été rapporté au juge, il envoya sur les traces des deux frères libres pour voir où ils allaient. Lorsqu'ils furent arrivés à leur maison et qu'ils eurent tout raconté à leur mère, celle-ci protesta qu'elle aimait mieux mourir que de voir son fils sacrifié pour elle. « Allez, leur disait-elle, rendez cet argent, et ramenez-moi mon fils. » Le juge, instruit de cela, en fit part à l'empereur, qui, touché d'une si belle action, gratifia les trois frères d'une pension annuelle considérable. Ainsi Dieu récompensa l'amour et la piété dont ils avaient fait preuve à l'égard de leur mère. (*Bibliot. pour les curés*, t. v, p. 91.) Ecoutez, d'un autre côté, le châtiment que Dieu infligea à un fils ingrat. Abelly raconte dans son *Instruction*, au n. 28, un fait rapporté par le prélat Thomas Cantipré (liv. 2, ch. VII) et arrivé de son temps. Il y avait en France un homme riche qui désirait marier son fils avec une noble dame d'une condition plus élevée que la sienne. Les parents de la dame consentirent au mariage, mais en exigeant que ce père donnât tout son bien à son fils, et se contentât d'une pension alimentaire que lui ferait celui-ci. Ces conditions furent acceptées, et le père se dépouilla de tout son bien. D'abord son fils se

conduisit bien à son égard ; mais plus tard, cédant aux suggestions de sa femme, il le chassa de sa maison et cessa de fournir à son entretien. Un jour qu'il donnait un grand festin à ses amis, son père étant venu lui demander à manger, il le chassa sans rien lui donner. Mais voici ce qui arriva : au moment où il se mettait à table, un crapaud lui sauta au visage et s'y attacha si fortement qu'il fut impossible de l'en tirer. Touché alors de repentir pour l'ingratitude dont il s'était rendu coupable envers son père, il alla trouver son évêque pour lui demander l'absolution. L'évêque lui donna pour pénitence de parcourir toutes les provinces du royaume, le visage découvert, en racontant son péché pour servir d'exemple à tous les autres fils. Le prélat ci-dessus mentionné écrit que ce fait lui fut raconté par un père dominicain qui, se trouvant à Paris, avait vu de ses propres yeux ce malheureux, le crapaud sur le visage, et qu'il lui avait entendu raconter sa propre histoire.

III. Les enfants doivent donc bien s'attacher à aimer leurs parents, et à les secourir lorsqu'ils sont en état de pauvreté ou de maladie, ou lorsqu'ils sont en prison ; autrement qu'ils s'attendent à être punis avec sévérité. Le Seigneur permettra tout au moins que leurs enfants les traitent comme ils auront traité leurs parents. Le P. Vermet raconte dans son *Instruction* qu'un père ayant été chassé de la maison de son fils, tomba malade et alla à l'hôpital, d'où il envoya demander deux draps à son fils ; ce dernier les lui fit porter par un de ses petits-enfants ; mais l'enfant n'en remit qu'un ; et comme le père lui demandait pourquoi il n'avait pas remis l'autre, il répondit : « J'ai réservé l'autre pour toi lorsque tu

seras obligé d'aller à l'hôpital. » Cela signifie que les fils seront traités par leurs propres enfants comme ils traitent leurs pères.

IV. Le fils doit de plus respecter son père et sa mère. « In opere, sermone et omni patientia, ho» nora patrem tuum, » dit Dieu. (Eccl., III, 9.) Il faut donc respecter ses parents *opere et sermone*, par ses paroles et ses actions. C'est donc un péché de leur répondre avec aigreur ou insolence. C'est un plus grand péché encore de les tourner en ridicule, de les contrefaire, de lancer des imprécations contre eux, de les insulter en les appelant insensés, bêtes, voleurs, ivrognes, sorciers, scélérats, etc.; toutes ces paroles prononcées en leur présence sont autant de péchés mortels. La loi ancienne condamnait à mort ceux qui injuriaient leur père ou leur mère : « Qui maledixerit patri suo vel matri, » morte moriatur. » (Exod., XXI, 17.) Aujourd'hui ils ne sont pas condamnés à une mort violente, mais ils sont maudits de Dieu : « Et est maledictus a Deo, » qui exasperat matrem, » (Eccl., III, 18) et ils sont condamnés à la mort éternelle.

V. Ce serait un bien plus grand péché de porter la main sur son père ou sa mère, ou de faire semblant de les frapper. Enfants, qui avez porté la main sur vos mères, préparez-vous à la mort, car l'Écriture dit que celui qui insulte ses parents ne vit pas long-temps: « Honora patrem tuum et matrem..... » ut longo vivas tempore et bene sis in terra. » (Deut., V, 16.) Celui qui honore ses parents vivra long-temps et sera heureux sur la terre. Saint Bernardin de Sienne rapporte qu'un jeune homme étant mort, on vit sa barbe devenir blanche comme celle d'un vieillard. Il fut révélé à l'évêque qui priait auprès

du cadavre de ce malheureux, que s'il n'avait pas mérité la mort par le peu de respect qu'il avait envers ses parents, il serait parvenu à un âge très avancé.

VI. Voici un fait plus terrible raconté par saint Augustin. (*De civ.*, liv. 22, ch. VIII.) Il existait dans la province de Cappadoce une femme ayant plusieurs enfants. Un jour son fils aîné l'accabla d'injures et la battit ensuite avec un bâton, et les autres, loin de l'en empêcher, comme c'était leur devoir, le regardèrent faire sans rien dire. Outrée d'un pareil traitement, la mère commit aussi un péché, car elle courut à l'église, et, se mettant devant les fonts baptismaux où ses enfants avaient reçu le baptême, elle les maudit tous en demandant à Dieu de leur infliger un châtiment qui épouvantât le reste des hommes. Aussitôt ses fils se trouvèrent frappés d'un tremblement qui agita tous leurs membres, et ils se dispersèrent dans différents endroits, portant sur eux les marques de cette malédiction. La mère fut désolée de voir ses fils accablés par un tel fléau, et ne pouvant résister à son désespoir, elle s'étrangla de ses propres mains. Saint Augustin écrit que, pendant qu'il se trouvait dans une église renfermant les reliques de saint Étienne, deux de ces enfants maudits vinrent, tremblant de tous leurs membres par suite du châtiment qui leur avait été infligé, et, en présence de ces reliques, ils furent délivrés de leurs tourments par l'intercession du saint.

VII. Ecoutez cet autre fait. Un fils barbare traînait son père par les pieds. Lorsqu'ils furent arrivés en un certain endroit, le père dit : « Arrête, mon fils, c'est assez, car lorsque j'ai traîné mon père, je ne l'ai traîné que jusqu'ici, et Dieu, dans

sa justice, a permis pour me châtier que je fusse traîné par toi comme j'avais traîné mon père. » Avez-vous compris, mes enfants, comment Dieu punit ceux qui maltraitent leurs parents? Vous direz: « Mais j'ai un père et une mère qui sont insupportables. » Ecoutez ce que dit Dieu: « Fili, suscipe » senectam patris tui, et non contristes eum in vita » illius. » (Eccl., III, 14.) « Mon fils, dit le Seigneur, ne voyez-vous pas que vos parents sont de pauvres vieillards affligés de toutes les infirmités de la vieillesse? il ne faut pas les tourmenter dans le peu d'années qui leur reste à vivre. L'Écriture ajoute (vers. 15): « Et si defecerit sensu, veniam da, et » ne spernas eum in virtute tua. » Les vieillards semblent quelquefois avoir perdu l'esprit, mais la patience avec laquelle on les supporte n'en est que plus méritoire.

VIII. Les enfants doivent, en troisième lieu, *obéir* à leurs parents pour tout ce qui est juste. « Filii (dit saint Paul) obedite parentibus vestris » in Domino. » (Ephes., VI, 1.) Par conséquent le fils doit obéissance à ses parents sur les choses relatives au service de la maison, et particulièrement aux mœurs, comme, par exemple, lorsqu'ils leur défendent d'aller au jeu, de fréquenter quelque mauvaise compagnie ou d'aller dans quelque maison suspecte; et en leur désobéissant ils commettent un péché. Théophile Renault rapporte que sur les limites de la France et de la Savoie vivait un jeune homme de famille noble dont la mère était veuve; il ne lui obéissait pas, car elle lui avait ordonné plusieurs fois de rentrer de bonne heure, et non pas au milieu de la nuit comme il le faisait; mais le jeune homme continuait à ne rentrer que fort tard. Une nuit, la

mère fit fermer la porte à clef ; le jeune homme, dont elle n'écoutait pas les cris, se mit à l'injurier et à la maudire, et ensuite il se retira dans une autre maison avec son frère et un domestique qui l'accompagnaient. Mais lorsqu'il venait de s'endormir, il fut réveillé par un grand bruit, à la suite duquel ils virent entrer dans la chambre où était le jeune homme un géant horrible qui, le prenant par les pieds, le plaça sur une table, et le mit en morceaux avec un coutelas qu'il tenait à la main, et il le fit dévorer par quatre chiens affreux qui étaient entrés avec lui. Le frère de ce jeune homme et le domestique cherchèrent son corps, mais ils n'en trouvèrent aucune trace. Après cet événement, le frère entra dans un couvent de chartreux où il mourut saintement après avoir mené une vie austère.

IX. Voilà de quelle manière Dieu punit les enfants désobéissants envers leurs parents. Il faut cependant remarquer une expression du texte de saint Paul ci-dessus rapporté ; l'apôtre dit : « Filii, obedite parentibus vestris in Domino. » (Ephes., VI, 1.) Les mots *in Domino* signifient que nous ne devons obéir à nos parents que pour les choses conformes à la volonté de Dieu, et non pas pour celles qui lui sont opposées. Si, par exemple, une mère ordonne à son fils d'aller voler ou d'aller assassiner une personne, le fils ne doit pas lui obéir ; en le faisant il commettrait un péché. Il en est de même relativement au choix d'un état, c'est-à-dire pour se marier, ou rester dans le célibat, ou se faire prêtre, ou religieux ; à cet égard l'enfant n'est pas obligé de suivre la volonté de ses parents, comme l'enseignent saint Thomas et tous les auteurs. Cependant, pour ce qui est du mariage, l'enfant com-

met un péché s'il veut contracter un mariage déshonorant pour sa famille. Et quant à l'état religieux, si les parents étaient pauvres et dans une grave nécessité, et que par son travail il pût les secourir, le fils ne doit pas les abandonner et se faire religieux. D'un autre côté, les pères et mères qui contraignent leurs enfants à se faire prêtres ou moines commettent un péché mortel, et s'ils forcent leurs filles à se faire religieuses ou à entrer dans quelque monastère, ils encourent l'excommunication prononcée par le concile de Trente. (Sess. 25, cap. XVIII.)

X. Les parents commettent encore un péché s'ils forcent leurs enfants à se marier, quand ils veulent rester dans le célibat, ou s'ils les empêchent d'embrasser l'état religieux. Certains pères ne se font aucun scrupule de détourner leurs enfants de l'état auquel ils sont appelés par une vocation spéciale; mais qu'ils sachent bien que c'est là un péché mortel. Nous devons arriver à notre salut en suivant la vocation que Dieu met en nous. Ainsi l'enfant qui est appelé par Dieu à l'état religieux, deviendra saint s'il obéit à cette vocation; mais si, en cédant aux instances de son père ou de sa mère, il reste dans le monde, il y mènera une mauvaise vie et se damnera pour toujours; et ce père ne s'inquiéterait pas de voir son fils se damner pourvu qu'il puisse le garder avec lui! Saint Bernard dit que de tels pères doivent plutôt être appelés les bourreaux de leurs fils: *non parentes, sed peremptores*. Ils seront sévèrement punis par Dieu, non seulement dans l'autre vie, mais encore en celle-ci; et les instruments de leur punition seront leurs propres enfants qui, ayant perdu leur vocation, s'adon-

neront à tous les vices et seront la ruine de leur maison. Combien n'y a-t-il pas d'exemples funestes de familles qui ont ainsi été ruinées par suite de ce qu'on avait détourné les enfants de leur vocation! Permettez-moi de vous en raconter un.

XI. Le P. Taja, de la Compagnie de Jésus, raconte (dans l'exposition du psaume VIe, ex. 25) qu'à Tolède, dans la Vieille-Castille, il y avait un homme fort riche, n'ayant qu'un fils unique sur lequel il fondait son espérance pour perpétuer sa maison. Mais le fils, dont la vocation le portait à l'état religieux, pria si instamment le supérieur de la Compagnie de Jésus qu'il vint à bout de s'y faire admettre. Néanmoins le père vint trouver le jeune novice, et fit tant par ses larmes et ses prières qu'il le décida à quitter la corporation pour lui faire plaisir. De retour dans la maison de son père, le jeune homme fut de nouveau appelé par Dieu à se retirer du monde; et n'ayant pas le courage de revenir à la Compagnie qu'il avait quittée, il entra dans l'ordre de Saint-François; mais son père vint encore à bout de l'en faire sortir. Or, voici ce qui en arriva. Le père voulut choisir une épouse à son fils selon son bon gré, mais le fils voulut en prendre une autre, et de là il s'éleva entre eux des contestations et des inimitiés si fortes qu'un jour, dans leur querelle, le fils tua son père, après quoi il fut mis en prison et mourut sur l'échafaud. Pères et mères, gardez-vous bien de mettre des obstacles à la vocation de vos enfants, lorsqu'elle les appelle au service de Dieu. Quelle plus grande consolation peut avoir un père ou une mère que de voir son fils ou sa fille se donner à Dieu et vivre en état de sainteté! La mère de saint Louis de

Gonzague, la marquise de Castiglione, voyant que son fils était appelé par sa vocation à entrer dans la Compagnie de Jésus, favorisa elle-même son dessein de se faire religieux, quoique ce fût l'aîné de ses enfants. C'est le devoir des parents d'engager leurs enfants et de les aider à devenir saints. Lorsque vos parents voudront vous empêcher d'embrasser l'état dans lequel vous sentez que vous devez vous sauver plus facilement, faites comme un jeune homme nommé Théodore dont le trait est raconté dans la Vie de saint Pacôme, ch. XXIX. Ce jeune homme, habitant d'Égypte, était fils unique et possédait de grandes richesses. Dans un jour de fête, il donna chez lui un grand festin; mais dans ce même jour, Dieu lui ayant fait connaître que toutes ces richesses ne lui serviraient de rien au moment de la mort, il se renferma aussitôt dans une chambre, et se mit à prier le Seigneur avec d'abondantes larmes de lui faire connaître quel état il devait prendre pour parvenir au salut éternel. Dieu lui inspira de se retirer dans le monastère de saint Pacôme, et aussitôt il s'enfuit de sa maison, abandonnant toutes ses richesses. Sa mère alla trouver saint Pacôme avec des lettres de l'empereur pour se faire restituer son fils; mais Théodore pria Dieu avec tant de ferveur qu'il en obtint que sa mère abandonnât elle-même le monde et se retirât également dans un monastère.

§ II. *Des devoirs des parents envers leurs enfants.*

XII. Les deux obligations principales des parents envers leur enfants sont de leur fournir des aliments et de leur donner une bonne éducation. En

ce qui concerne les aliments, le père doit les fournir à ses enfants, lors même qu'ils ne se conduisent pas bien à son égard, et lors même qu'ils ont dissipé leur portion du patrimoine paternel. Ils le doivent même, encore qu'ils aient contracté un mariage peu honorable. Et pourquoi cela ? parce qu'ils sont toujours ses enfants. Par conséquent le père commet un péché si, sans un juste motif, il chasse son fils de la maison, ou bien si, par son testament, il lui enlève sa portion légitime, ou bien s'il refuse une dot à sa fille lorsqu'elle veut faire un mariage convenable. Mais que dirons-nous de ces pères barbares qui vont manger, boire et jouer leur argent au cabaret, tandis que leurs pauvres enfants meurent de faim à la maison, n'ayant pas un seul morceau de pain? Il n'y a pas un seul animal qui laisse ses petits manquer de nourriture; ce n'est que parmi les hommes que l'on trouve des exemples d'une telle barbarie! Remarquez encore que les frères sont également obligés de fournir des aliments à leurs frères lorsqu'ils le peuvent, et de doter leurs sœurs lorsqu'elles se trouvent dans un état de pauvreté grave ; telle est l'opinion professée par tous les docteurs.

XIII. En ce qui concerne l'éducation, il est certain que la bonne ou la mauvaise conduite des enfants dans le courant de leur vie, provient le plus souvent de la mauvaise éducation que leurs parents leur ont donnée. Dieu a institué le mariage pour que les conseils et l'exemple des parents conduisissent les enfants à une vie sainte et au salut éternel ; autrement les enfants resteraient abandonnés, n'ayant personne qui leur enseignât ce qu'ils doivent faire, ni personne qui les corrigeât et les reprît lorsqu'ils font

mal : car souvent ce qu'on n'obtient pas par des conseils bienveillants, on l'obtient par la crainte des châtiments. L'expérience démontre que les pères saints rendent leurs enfants saints. Sainte Catherine de Suède devint sainte, parce qu'elle était fille de sainte Brigitte ; l'empereur saint Henri, parce qu'il était fils de saint Étienne, roi de Hongrie ; saint Louis, roi de France, eut aussi une mère qui se consacrait avec zèle au service de Dieu, c'est-à-dire la reine Blanche, et son exemple le rendit saint. Cette bonne mère lui disait lorsqu'il était encore enfant : « Mon fils, j'aimerais mieux vous voir mort, couché dans un cercueil, que de vous voir taché d'un seul péché mortel. » Une autre bonne mère (je m'en souviens), qui désirait beaucoup voir ses enfants parvenir à la sainteté, disait : « Je ne veux pas avoir pour fils des damnés. »

XIV. Il y a au contraire des pères et mères qui semblent se mettre peu en peine que leurs enfants soient bons ou mauvais, qu'ils se sauvent ou qu'ils se damnent. C'est avec raison qu'Origène écrivit : « Omnia quæcumque deliquerint filii, de parentibus » requiruntur. » Bien souvent, en effet, les parents sont cause de la mauvaise conduite de leurs enfants, et ils en devront compte à Dieu. Certains parents, en ne voulant point causer de la peine à leurs enfants en leur infligeant des punitions ou des corrections, sont pour eux un sujet de ruine. Oh ! pères et mères barbares, dites-moi, si votre fils tombait dans un fleuve et si son père, pouvant le sauver en le prenant par les cheveux, le laissait se noyer pour ne point le faire souffrir en le tirant par les cheveux, ne serait-il pas un cruel ? Le père qui de peur de faire de la peine à son fils ne le corrige pas de ses fautes, se montre bien plus cruel. De plus, ne serait-ce pas un

père bien cruel que celui qui mettrait entre les mains de son fils un rasoir avec lequel celui-ci se déchirerait le corps? Eh bien! les pères qui donnent de l'argent à leurs enfants pour contenter leurs caprices, ou qui leur donnent la permission de fréquenter les mauvaises compagnies ou les maisons dangereuses, sont encore plus cruels, parce que le plus grand soin des pères doit être d'éloigner leurs enfants des mauvaises occasions, car ce sont ces occasions qui causent tous leurs malheurs.

XV. Lorsque les conseils ni les réprimandes ne produisent aucun effet, les parents doivent châtier leurs enfants de leurs propres mains, surtout lorsque les enfants sont encore en bas âge, parce que quand ils sont grands il est souvent impossible aux parents de les réfréner: « Qui parcit virgæ, » odit filium suum. » (Prov., XIII, 24.) Celui qui ne châtie pas son fils lorsque cela est nécessaire, est son plus grand ennemi, et il sera à son tour châtié de Dieu. Le prêtre Élie, ainsi qu'on le voit dans l'Écriture-Sainte (I. Reg., III, 4.) pour n'avoir pas châtié ses enfants comme il le devait, fut condamné par le Seigneur à mourir avec eux dans le même jour. Mais il faut châtier ses enfants avec discrétion et non pas avec passion, comme le font certains pères et mères, car cela ne sert qu'à corrompre davantage les enfants. Il faut commencer par les avertir, et ensuite les menacer et enfin les châtier, mais de sa propre main et non par la main d'une autre, avec discrétion et sans imprécation ni paroles offensante; on devra se borner à les enfermer dans une chambre, à leur diminuer la nourriture, à leur retirer les beaux habits, et enfin à employer le fouet lorsque cela est nécessaire; le fouet et non pas le bâton.

Il faut avoir pour règle de ne jamais porter la main sur ses enfants lorsqu'on est dans le feu de la passion; il faut tâcher de calmer sa colère et les châtier ensuite.

XVI. Par conséquent, les parents commettent un péché en ce qui concerne l'éducation de leurs enfants, 1° s'ils ne leur enseignent pas les vérités de la foi et du salut éternel. Ils doivent au moins les envoyer à l'église le dimanche pour y apprendre le catéchisme, et ne pas faire comme certains parents qui les occupent les dimanches à faire le service de la maison, de manière qu'ensuite ils ne savent pas faire une bonne confession, et ils ignorent jusqu'aux maximes fondamentales de la foi, ne savent pas dire ce que c'est que la sainte Trinité, l'incarnation de Jésus-Christ, le péché mortel, le jugement dernier, l'enfer, le paradis, l'éternité; et cette ignorance coupable les conduit à la damnation dont les pères doivent ensuite rendre compte à Dieu.

XVII. Ils pèchent 2° en ne corrigeant pas leurs enfants lorsqu'ils blasphèment ou qu'ils volent ou qu'ils tiennent des propos obscènes, et en ne les châtiant pas lorsque cela est nécessaire. Que les parents sachent qu'il est de leur devoir de s'informer de la conduite que tiennent leurs enfants, où ils vont, quand est-ce qu'ils sortent, et quelles personnes ils fréquentent: c'est là une des obligations principales d'un père. D'après cela comment pourrait-on excuser les mères qui permettent à leurs filles de fréquenter leurs amants afin de les voir plus tôt mariées, sans s'inquiéter si elles tombent dans le péché? Ce sont ces mères dont parle David, lorsqu'il dit qu'elles sacrifient leurs filles au démon pour l'intérêt de leur famille: « Immolaverunt filios suos et filias suas

» dæmoniis. » (Psal. cv, 37.) Il y a des mères qui font entrer elles-mêmes les jeunes gens dans leurs maisons afin qu'ils se lient avec leurs filles et qu'ils soient obligés de les épouser ensuite, les retenant ainsi par les chaînes du péché; mais elles ne voient pas, les misérables, qu'elles se chargent elles-mêmes d'autant de chaînes de l'enfer que les amants commettent de péchés. Elles vous diront ensuite : « Mais, mon père, il n'y a pas de mal à cela. » Il n'y a pas de mal! Comment l'étoupe jetée dans le feu pourrait-elle ne pas se brûler? Oh! combien de mères ne verrons-nous pas, au jugement dernier, qui se sont damnées par le désir de marier promptement leurs filles!

XVIII. Ils pèchent 3° lorsqu'ils négligent de faire approcher leurs enfants des sacrements dans le temps prescrit, ou de leur faire observer les jours de fête ou les autres pratiques commandées par l'Église. Ils pèchent 4° (et c'est là un péché double), lorsqu'ils scandalisent leurs enfants en blasphémant, en tenant des propos déshonnêtes ou en faisant d'autres péchés scandaleux en leur présence, parce que les pères doivent donner le bon exemple aux enfants, qui, surtout lorsqu'ils sont petits, sont comme les singes et font ce qu'ils voient faire, mais avec cette différence qu'ils imitent plus facilement les mauvais exemples, parce qu'ils se trouvent plus en rapport avec notre nature. Comment les enfants peuvent-ils bien commencer leur vie lorsqu'ils entendent souvent leurs pères proférer des blasphèmes, médire, injurier le prochain, dire des imprécations, parler de vengeance, de choses obscènes, et répéter certaines maximes pernicieuses, telles que celle-ci : « Il ne faut jamais se laisser mettre le pied sur la gorge.

Dieu est un père miséricordieux qui prend pitié de nos fautes. » Les mères disent à leurs filles : « Il faut se bien mettre et ne pas être ignorantes. » Quel bien peut-on attendre des enfants qui voient leurs pères passer toute la journée au cabaret et revenir ivres à la maison? lorsqu'ils les voient aller dans des maisons peu honnêtes? se confesser à peine au temps pascal, ou seulement quelquefois dans l'année, mais très rarement? Saint Thomas dit que de tels pères et mères obligent en quelque sorte leurs enfants à pécher : « Eos ad peccatum, quantum hoc eis fuit, » obligaverunt in eis. » (In. ps. 16) De là vient la ruine d'une infinite d'âmes, parce que les enfants qui ont reçu de mauvais exemples de leurs pères en donnent à leur tour à leurs propres enfants, et ces mauvais exemples, passant ainsi de main en main, pères, fils et petits-fils, vont tous brûler dans les flammes de l'enfer. Ils y a des pères qui se plaignent ensuite de la mauvaise conduite de leurs enfants. « Numquid (dit Jésus-Christ) colligunt de » spinis uvas? » (Matth. VII, 16.) Avez-vous jamais vu cueillir des raisins sur des buissons? De même on ne peut pas voir des pères méchants former des fils bons, ce serait un miracle.

XIX. On voit aussi que les pères qui mènent une mauvaise conduite ne corrigent pas leurs enfants lorsqu'ils commettent des péchés, parce que leur ayant donné de mauvais exemples, ils n'osent pas reprendre en eux des vices dont ils ne sont pas exempts eux-mêmes, et s'ils veulent leur infliger une correction, les enfants n'en tiennent aucun compte. On dit que l'écrevisse voyant un jour ses petits marcher de côté, les reprit en ces termes : Quelle vilaine démarche vous avez! Mais ceux-ci lui répondirent : Père,

veuillez nous faire voir comment vous marchez vous-même. Le père marchait plus de travers que les enfants; c'est pourquoi il n'eut plus rien à leur dire. C'est là ce qui arrive à tous les pères qui donnent de mauvais exemples à leurs enfants, et qui par honte négligent ensuite de les corriger: ils voient bien que leurs enfants courent vers le précipice, mais ils n'ont pas la force d'ouvrir la bouche pour les en détourner; tandis que d'un autre côté ils commettent certainement un péché en ne les corrigeant pas. De quelle manière faut-il donc se conduire? Saint Thomas dit qu'un père qui se trouve dans cet état doit au moins conjurer son fils de ne pas suivre le mauvais exemple qu'il lui donne; mais, à mon avis, c'est bien peu de chose que cet avertissement si le père continue à donner mauvais exemple. La vérité est que quand les pères en agissent ainsi, les corrections, les prières et les châtiments ne servent plus à rien et que tout est perdu.

Règlement pour un père de famille.

XX. Un père qui veut bien gouverner sa famille doit chercher d'abord à chasser le mal qu'il remarque dans sa maison et y faire ensuite revivre le bien. Ce que je dis ici du père doit aussi s'entendre de la mère. Pour déraciner le mal, 1° il doit empêcher que ses enfants fréquentent de mauvaises compagnies, ou des domestiques, ou des maîtres dont la vie est loin d'être régulière; 2° il doit chasser de sa maison ce domestique ou cette servante qui peut être un sujet de tentation pour son fils ou sa fille. Les bons parents ont soin de ne pas prendre pour domestiques des femmes jeunes lorsque leurs fils sont grands.

3° Il doit bannir de sa maison les livres qui parlent de choses obscènes, ou d'amours profanes, comme l'*Arioste*, *le Berger fidèle* et d'autres semblables. Ces livres sont la ruine des pauvres enfants. Videnmann raconte, Acr. 7, que dans une ville était un jeune homme qui était l'exemple des autres; il lut dans sa maison un livre obscène, et il devint si perverti qu'il fut un sujet de scandale pour tout le monde, au point que le magistrat fut obligé de le chasser de la ville. Un autre jeune homme ne pouvant pas parvenir à posséder une dame qu'il aimait, lui donna un livre qui parlait d'amour, et par ce moyen il lui fit perdre son honneur et son âme. Cela arriverait à plus forte raison si c'était quelque livre que la mode eût mis en vogue et qui contînt quelque erreur contraire à la foi et aux maximes de l'Église.

XXI. 4° Il faut encore éloigner de sa maison les tableaux indécents, et surtout s'ils représentent des obscénités. On lit dans le P. Rho (exemp., p. 57), que le cardinal Bellarmin entra un jour dans la maison d'un homme du monde, et regardant certaines peintures indécentes qui y étaient étalées, il dit au maître de la maison : « Ami, je vous prie par l'amour de Dieu de faire une aumône en donnant des vêtements à certaines personnes qui sont toutes nues. » Celui-ci lui répondit qu'il était prêt à faire ce qui lui était agréable. Alors le cardinal lui désigna les personnages peints sur les tableaux. Oh! comme le démon se réjouit lorsqu'il voit dans une maison des tableaux indécents! Il est raconté dans la Vie du P. Jean-Baptiste Vitelli (l. 1, c. 8) que l'on vit une fois entrer dans le château d'un seigneur une troupe de démons qui vinrent encenser un tableau

indécent qui y était exposé, pour témoigner leur reconnaissance du grand nombre d'âmes qu'il leur faisait gagner.

XXII. 5° On doit défendre aux enfants de se masquer, d'aller dans les festins et les bals et de jouer des pièces de théâtre. On doit défendre aux filles de prendre des leçons de lecture d'un homme étranger. Oh! c'est là pour elles une chose bien dangereuse. Au lieu d'apprendre à lire, elles apprennent à commettre des péchés mortels; elles doivent donc se faire donner des leçons par une femme ou par un enfant très jeune. Les pères de famille doivent de plus avoir soin de ne pas faire coucher ensemble les enfants de différent sexe, et encore plus de ne pas les faire coucher dans leur propre lit; ils doivent veiller encore à ce que leurs filles n'aient pas des entretiens confidentiels en tête à tête avec un homme, serait-ce le premier saint de l'univers. Les saints qui sont déjà dans le paradis ne peuvent plus tomber dans le péché, mais ceux qui sont encore sur la terre sont de chair comme les autres hommes, et à la première occasion ils peuvent devenir des démons. C'est pourquoi il faut recommander à quelque fille plus vertueuse de faire attention si elle voit dans la maison quelque confidence de ce genre, ou quelque autre désordre coupable.

XXIII. Quant aux biens que le père de famille doit procurer à ses enfants, il doit 1° leur faire demander à Dieu tous les matins la grâce de ne pas l'offenser dans le courant de la journée et leur faire dire en même temps trois *Ave Maria* en l'honneur de la mère de Dieu. Il vaudrait mieux encore, si cela était possible, faire faire à toute la famille la

méditation en commun pendant une demi-heure, en lisant chacun à son tour, ainsi que cela se pratique dans plusieurs maisons.

XXIV. 2° Il doit faire approcher ses enfants des sacrements aux temps prescrits, c'est-à-dire de la confession à sept ans au plus tard, et de la communion à dix, comme le prescrivait saint Charles Borromée; il doit à la même époque leur faire recevoir aussi le sacrement de la confirmation. Dans la suite, il les engagera à se confesser et à communier au moins tous les quinze jours, mais sans les y forcer et sans les obliger à aller trouver tel confesseur déterminé, de crainte que cela ne soit cause qu'ils ne commettent un sacrilége. Du reste, afin que les enfants accomplissent les choses prescrites, il est utile de les accoutumer à faire celles qui ne le sont pas, telles que de jeûner le samedi, de dire le rosaire et les litanies de la Vierge tous les jours, de faire l'examen de conscience le soir, et de dire les actes de foi, d'espérance et de charité, de visiter le saint Sacrement, d'observer les neuvaines qui précèdent les sept fêtes de la Vierge; c'est pourquoi il faut les envoyer aux sermons, aux expositions du saint Sacrement et aux autres dévotions qui sont pratiquées dans les églises. Le Saint-Esprit dit : « Curva » illos a pueritiâ illorum. » (Eccl., VII, 25.) Saint Louis, roi de France, avait coutume de faire le signe de la croix au commencement de chacune de ses actions, et il disait : « Ma mère m'a enseigné cela lorsque j'étais enfant. » Oh ! si tous les pères s'appliquaient ainsi à bien instruire leurs enfants ! Mais malheureusement ils sont plus attentifs à leur procurer les biens temporels que les biens spirituels, et il en

résulte que les enfants perdent les uns et les autres.

XXV. 3° Le père doit avoir soin de rappeler de temps en temps à ses enfants les maximes chrétiennes qui prescrivent de fuir les mauvaises compagnies et les occasions dangereuses, de se conformer à la volonté de Dieu et de supporter les contrariétés avec patience. Il doit leur mettre devant les yeux l'infortune de ceux qui vivent én état de péché, l'importance du salut, la vanité du monde, la nécessité de la mort où tout finit, le besoin de se recommander à Dieu lorsqu'on éprouve des tentations, la valeur de la dévotion que l'on a pour la Vierge. Toutes ces choses se gravent dans les intelligences souples des enfants, ils commencent à les pratiquer, et ils conservent ensuite toute leur vie ces bonnes habitudes.

§ III. *Des devoirs des maîtres, des domestiques et des personnes mariées.*

XXVI. En ce qui concerne les maîtres, il y a péché de leur part 1° s'ils empêchent leurs domestiques d'observer les jours de fêtes, en les faisant travailler ces jours-là ou en leur refusant le temps nécessaire pour aller entendre la messe; bien plus, ils doivent veiller eux-mêmes à ce que ces domestiques accomplissent le devoir pascal et les autres obligations d'un chrétien; 2° s'ils ne les corrigent pas lorsqu'ils offensent Dieu par des blasphèmes, des paroles obscènes, des scandales, etc.; 3° s'ils leur refusent le salaire convenu, et s'ils ne leur paient pas leurs gages à l'époque déterminée.

XXVII. Quant aux domestiques, ils commettent

un péché 1° s'ils négligent leur service ou s'ils n'obéissent pas ponctuellement à leurs maîtres; 2° s'ils souffrent les choses qui doivent être préjudiciables aux maîtres lorsqu'ils peuvent facilement les empêcher; et lorsque le préjudice est causé non pas par les autres domestiques, mais par des étrangers, ils doivent en faire la restitution, s'ils n'y ont pas mis obstacle; 3° s'ils quittent le service avant l'époque convenue; 4° s'ils veulent faire une compensation secrète des travaux dont ils jugent la valeur plus considérable que le salaire qui leur est dû. En effet, Innocent XI a condamné la proposition 37 qui portait: « Famuli et famulæ domesticæ possunt » occulte heris suis surripere ad compensandam » operam suam quam majorem judicant salario » quod recipiunt. » Ils pèchent encore 5° lorsqu'ils prennent part à quelque péché commis par leur maître, lors même qu'ils ne le font pas spontanément. Ils pourraient seulement être excusés quelquefois si leur désobéissance avait dû leur attirer un grand dommage et si leur participation ne renferme pas un caractère intrinsèque de malice.

XXVIII. En ce qui concerne les personnes mariées, le mari commet un péché 1° lorsque, par sa faute, il prive sa femme de nourriture ou de vêtements; 2° lorsqu'il la maltraite par des coups de bâton, des soufflets ou des injures graves. La femme est la compagne et non l'esclave de l'homme. Certains maris font les plus belles promesses avant le mariage: « Tu seras maîtresse dans la maison, tu seras ma souveraine. » Et ensuite, au bout de quelques mois, ils les traitent comme des esclaves. « Comment, disent-ils, je ne puis pas châtier ma femme lorsqu'elle se conduit mal? » Vous le pouvez

sans doute; mais seulement lorsqu'il y a un motif grave, et particulièrement lorsque c'est un motif qui tient à la décence, et lorsque, après avoir été plusieurs fois avertie, votre femme ne s'est pas corrigée; seulement alors vous pouvez la châtier; mais il ne vous est pas permis de battre une femme pour le motif le plus frivole, comme, par exemple, pour une invective ou pour une désobéissance sur un objet de peu d'importance. Le mari pèche 3° lorsqu'il empêche sa femme d'accomplir les pratiques prescrites, comme par exemple, d'entendre la messe, de s'acquitter du devoir pascal, et même de se confesser plusieurs fois l'année; parce qu'une personne qui vit au milieu du monde peut difficilement se maintenir en état de grâce en se confessant seulement une fois l'année. » Mais, disent les maris, ma femme veut se confesser et communier tous les jours. » Je leur répondrai : Si vous avez un juste motif pour l'en empêcher, comme, par exemple, si en fréquentant les sacrements elle doit négliger la direction de son ménage, vous le pouvez; mais vous ne le pouvez pas sans ce motif ou quelque autre motif valable.

XXIX. Quant à la femme, elle pèche 1° si elle n'obéit pas à son mari lorsqu'il ne lui donne que des ordres légitimes; et spécialement à l'égard des devoirs du mariage, que les femmes sachent bien que toutes les fois qu'elles désobéissent à leurs maris elles commettent un péché mortel; 2° si, sans le consentement de son mari, elle dépense sur les revenus communs une somme plus forte que les femmes de son rang ont coutume de dépenser, parce que c'est le mari qui est maître des biens communs, et non pas la femme; elle pourrait seulement

dépenser quelque chose pour les besoins de la famille, lorsque le mari néglige d'y pourvoir; 3° si elle refuse sans motif de suivre son mari dans l'endroit où il veut se choisir une habitation, parce que la femme est obligée d'habiter avec son mari, toutes les fois qu'il n'a pas été établi une convention contraire dans le contrat de mariage, et toutes les fois que cette cohabitation ne doit pas l'exposer à quelque danger ou à quelque préjudice très grave ; 4° lorsque, par ses réponses impertinentes, elle est cause que son mari profère des blasphèmes. Certaines femmes se plaignent de ce que leurs maris les battent continuellement; mais elles-mêmes, lorsqu'elles les voient en colère, les excitent au lieu de garder le silence! Il y avait un chêne et un roseau; il survint un grand vent; le chêne voulut résister et il fut déraciné et brisé, le roseau au contraire plia sous les coups du vent, le laissa passer, et évita de cette manière d'être brisé par sa fureur. Comprenez-vous ce que cela signifie? Gardez le silence lorsque votre mari est courroucé, laissez passer le vent de sa colère, et bientôt il vous laissera tranquille et ne vous battra plus. C'est ce qui arriva exactement à une femme qui se plaignait toujours d'être battue par son mari; un homme de bien lui dit : « Je veux vous donner une eau que vous tiendrez dans la bouche, lorsque votre mari sera irrité et vous ne serez plus maltraitée. » Il lui donna l'eau, la femme suivit son conseil et son mari ne la battit plus. Elle pria ensuite l'homme de bien de lui enseigner où il puisait cette eau. « Je la prends, répondit-il, dans tous les puits; ce qui revient à dire, ne répondez point lorsque votre mari est en colère et vous ne serez plus alors maltraitée. »

XXX. Saint Augustin rapporte (l. 9, conf. cap. 9) de sainte Monique, sa mère, que, bien qu'elle eût un mari très fâcheux, elle vivait cependant en paix avec lui, de sorte que ses voisines, qui étaient souvent en discorde avec leur mari, lui demandèrent un jour de quel moyen elle se servait pour vivre en si grande paix avec son mari. La sainte leur répondit : « Mes sœurs, les désagré- » ments que vous éprouvez de la part de vos maris » ne viennent pas tant de leurs imperfections que de » la vôtre; vous répondez, vous répliquez, et par » là vous exaspérez leurs esprits; mais quand je vois » mon époux en colère, je ne réponds pas, je sup- » porte ses aigreurs, et je prie Dieu pour lui, et par » là je vis en paix: faites-en autant, et vous aussi » vous vivrez en paix. »

CHAPITRE V.

DU CINQUIÈME COMMANDEMENT.

Ne pas commettre d'homicide.

I. Dieu défend de causer aucun dommage au prochain soit dans sa personne, soit dans ses biens, soit dans sa réputation. Quant à ce qui concerne la réputation et les biens, nous en parlerons un peu plus loin dans le septième et le huitième commandement; ici nous n'avons à nous occuper que du préjudice concernant la personne.

II. La prohibition principale établie par ce commandement est celle de tuer un homme ou d'attenter à sa personne en le frappant ou en le blessant. Les personnes vindicatives disent : « Je veux » lui ôter la vie. » La vie? Mais êtes-vous le maître de la vie de votre prochain? Dieu seul est le maître de notre vie : « Tu es, Domine, qui vitæ et mortis » habes potestatem. » (Sap., XVI, 23.) Oh! qu'ils sont odieux à Dieu ces homicides! ils sont même punis en cette vie. David dit qu'ils ne parcourent pas même la moitié de la vie qu'ils auraient parcourue s'ils ne s'étaient pas vengés : « Viri sangui» num non dimidiabunt dies suos. » (Psalm. CLIV, 24.) La sainte Écriture dit que Caïn, après avoir tué Abel, son frère, « habitavit profugus in terrâ. » (Gen., IV, 16.) La même chose arrive à ces homicides; après leur crime ils fuient pleins de crainte la justice et les parents du mort.

III. Et lors même qu'on ne les poursuivrait pas, leur propre conscience ne manquera pas de le faire. On rapporte dans la Mappemonde historique, t. II, que Constant II ayant fait tuer Théodose, son frère, il croyait chaque soir le voir au pied de son lit tenant à la main un calice plein de sang, et l'entendre lui dire : « Bois, mon frère, bois. » Ayant conçu une telle horreur de cette vision, Constant se mit à parcourir le monde jusqu'à sa mort, et pendant toute sa malheureuse vie, il eut devant les yeux cette horrible vision. Un voleur tua un enfant; après son délit il lui semblait avoir toujours devant les yeux cet enfant qui lui disait : « Barbare, pourquoi m'as-tu tué? » Le malheureux alla se faire moine; mais l'enfant continuait de lui dire : « Pourquoi m'as-tu tué? » Et cette vision dura neuf ans.

L'infortuné, ne pouvant enfin souffrir plus longtemps ce reproche, alla de lui-même confesser son crime au juge qui le fit mettre à mort. (Prat. spir., cap. 166.)

IV. Ainsi donc Dieu seul est le maître de notre vie, et il ne nous est pas permis de nous en dépouiller. Si quelquefois on a vu des saints s'ôter la vie eux-mêmes, comme, par exemple, sainte Appolline qui se jeta de son propre mouvement dans le brasier que le persécuteur avait fait allumer pour la brûler, cela est arrivé par une inspiration du Saint-Esprit, et par conséquent sans qu'il y eût péché de leur part. Du reste, les hérétiques donatistes qui se tuaient eux-mêmes en disant qu'ils mouraient martyrs, commettaient une erreur et une folie. C'étaient des martyrs du démon qui perdait leur âme en même temps que leur corps. L'on commet aussi un péché lorsqu'en prenant très peu de nourriture, ou des mets nuisibles à la santé, on se procure avec intention quelque maladie grave, parce qu'il est de notre devoir de conserver notre vie et d'éviter ce qui pourrait nous mettre en danger de mort. C'est donc aussi un péché de désirer la mort. Si l'on désire la mort afin d'aller en paradis et d'entrer dans le sein de Jésus-Christ, comme l'a désiré saint Paul : « Coarctor..... desiderium ha»bens disolvi, et esse cum Christo. » (Phil. I, 23.) ou bien pour se soustraire au danger d'offenser Dieu, ou bien pour se délivrer de quelque grande peine, par laquelle on pourrait être amené au désespoir ou à tout autre péché, comme Élie qui désirait mourir pour se soustraire aux persécutions de la reine Jézabel, alors ce désir est permis ; mais il

n'est jamais permis de désirer la mort par un mouvement de colère ou d'impatience.

V. C'est encore un péché mortel de s'enivrer jusqu'au point de perdre l'usage de ses sens, c'est-à-dire d'homme devenir bête. Quel vice maudit que celui de certaines personnes qui ne quittent la bouteille que lorsqu'elles ne sont plus en état de marcher ni de voir! Je le répète, c'est là un péché mortel, et il y en a même plusieurs; car celui qui s'enivre encourt la responsabilité des péchés qui peuvent en résulter et qu'il prévoit ou doit prévoir, tels que les blasphèmes, les actions indécentes et les mauvais traitements envers le prochain; mais lors même qu'il n'en résulterait aucun mal, c'est toujours se priver volontairement de l'usage de ses sens, et cela constitue un péché mortel. En vain dirait-on: mais lorsque je suis ivre, je vais me coucher, et de cette manière je digère mon vin sans faire aucun mal. Et qu'est-ce que cela fait? Pour constituer le péché, il suffit que vous preniez une quantité de vin telle que vous savez par l'expérience du passé qu'elle doit vous priver de l'usage des sens. Sur ce vice de l'ivrognerie on peut lire le savant ouvrage que vient de faire paraître le P. D. Aniello Cirillo, de la Congrégation de Saint-Pierre à Cœsarano, dans lequel il démontre la grande quantité de vices auxquels l'ivrognerie donne naissance.

VI. Voilà pour ce qui regarde nos devoirs envers nous-mêmes; mais quant à nos devoirs envers le prochain, il y a seulement trois motifs qui peuvent autoriser à tuer un homme, ce sont: le commandement de l'autorité publique, la légitime défense et la guerre

légitime. En vertu de l'autorité publique, il est permis aux princes et aux juges, il est même de leur devoir de condamner à mort les coupables qui l'ont mérité, et le devoir des bourreaux est d'exécuter la condamnation. Dieu lui-même veut que les malfaiteurs soient punis.

VII. En vertu de la légitime défense, il est permis à tout homme de tuer celui qui vient l'attaquer lorsqu'il n'a pas d'autres moyens de sauver sa vie. Cette opinion est admise par tous les théologiens, avec saint Thomas (2. 2. q. 64 a 7), avec le Catéchisme romain, *de Quinto præcepto*, n. 8, et avec le texte des canons, in cap. *si vero*, 3, *de sent. excom.*, où il est dit: « Vim vi repellere omnes leges permittunt. » Tous les docteurs disent également avec saint Antonin (3 p. tit. 4, c. 3, § 2) et avec saint Thomas (loc. cit.), qu'il est permis de tuer le voleur qui, après avoir été engagé à laisser le vol, refuse de le faire, et cette opinion se fonde sur le texte de l'Exode, XXII, 2, où il est dit: « Si effringens fur domum, seu suffodiens fuerit inventus, et accepto vulnere, mortuus fuerit, percussor non erit reus sanguinis. » Mais cela ne doit s'entendre que du cas où le vol serait d'une très grande valeur, et, suivant certains docteurs, du cas seulement où le vol serait tel qu'il devrait mettre le propriétaire de la chose volée ou sa famille, dans une nécessité grave; ces auteurs disent aussi qu'il est permis de tuer celui qui attente à la pudeur lorsqu'on n'a pas d'autres moyens de s'en délivrer.

VIII. En troisième lieu, il est permis de tuer les soldats ennemis dans une guerre juste, ou même lorsque la justice de cette guerre peut être révoquée en doute, et que l'on doit le faire pour obéir

aux ordres de son roi. (Can. *quid culpatur* 23, q. 1.) Quant aux duels et aux combats privés, la peine d'excommunication est prononcée tant contre les combattants que contre leurs seconds; ceux qui sont tués en duel sont de plus privés de la sépulture ecclésiastique. La même peine est prononcée contre ceux qui conseillent le duel.

IX. Hors des trois cas que nous avons mentionnés, c'est toujours un péché de tuer son prochain, ainsi que de le blesser et de le battre. Il est aussi défendu de procurer l'avortement à une femme, lors même que le fœtus est encore inanimé. Et lorsque le fœtus est animé, cela constitue un cas réservé pour lequel l'excommunication est prononcée contre ceux qui ont procuré l'avortement et contre tous ceux qui y ont participé, soit activement, soit par leurs conseils. Quel péché infâme de faire mourir ainsi un enfant sans baptême! c'est perdre son âme pour toute l'éternité! Quel horrible remède! vouloir remédier à un péché commis en en commettant un plus grand! Et qu'on remarque ici le grand péril auquel exposent les petits enfants, ces mères qui les couchent avec elles; c'est un péché réservé lorsque l'enfant n'a pas encore atteint sa deuxième année; car il est arrivé très souvent de voir des enfants étouffés dans le lit sous les bras de leur mère endormie.

X. De même que c'est un péché de faire du mal à son prochain, de même aussi c'est un péché de lui en désirer; c'est pourquoi toutes les imprécations par lesquelles on souhaite un mal grave à son prochain, avec le désir de le voir arriver, sont autant de péchés mortels. Il n'est pas nécessaire que ce désir coupable ait persisté très long-temps,

il suffit qu'on désire un seul moment avec intention la mort d'une personne ou quelque autre préjudice grave pour que cela constitue un péché mortel. Il faut donc se déshabituer de ces maudites imprécations et les remplacer par ces paroles : *Dieu vous fasse saint, soyez béni!* et lorsqu'on vous dit quelque injure, vous devez employer le remède admirable indiqué par le Saint-Esprit : « Responsio » mollis frangit iram. » (Prov., xv, 1.) Au moyen des douces paroles que vous répondrez, telles que celles-ci : Ayez pitié de moi, prenez patience, excusez-moi, je n'y ai pas fait attention, vous apaiserez de suite votre adversaire et il vous laissera tranquille. Si l'on vous dit : Puisse la mort vous arriver! répondez : Et vous, puissiez-vous mener une bonne vie! et de cette manière vous apaiserez la colère de votre ennemi. Mais lorsque vous vous sentez en colère, il vaut mieux vous taire, parce que la passion vous ferait dire des choses que vous reconnaîtriez ensuite être mauvaises et constituer des péchés, sinon mortels, au moins véniels. Lorsque vous recevez quelque injure ou quelque affront, recommandez-vous à Dieu sur-le-champ, et quand le désir de la vengeance se présente à votre esprit, réfléchissez aux injures que vous avez faites à Dieu : le Seigneur les a supportées, et vous, ne pouvez-vous pas supporter un affront de la part de votre prochain pour l'amour de Jésus-Christ?

XI. Écoutez la sainte vengeance que tira un certain père du meurtrier de son fils. Le P. Gisolfi, dans la Vie du chevalier César Deconsulibus, raconte que ce personnage perdit son fils unique par un meurtre; le coupable se réfugia dans sa mai-

son, ignorant qu'il était le père de la victime; mais César en ayant été instruit, le reçut avec bonté et lui donna de l'argent et un cheval, afin qu'il pût se mettre en sûreté : voilà comment se vengent les chrétiens.

CHAPITRE VI.

DU SIXIÈME COMMANDEMENT.

Ne pas se livrer aux œuvres de la chair.

I. On ne peut pas beaucoup parler sur ce péché; saint François de Sales dit que l'on blesse la chasteté rien qu'en le nommant. C'est pourquoi quand on a des doutes en cette matière, on doit demander conseil en particulier à son confesseur, et se conduire d'après ses prescriptions. Je me bornerai à remarquer ici d'une manière générale que l'on doit se confesser non seulement de tous les actes d'impureté consommés, mais encore de tous les attouchements des sens, de tous les regards impurs, de toutes les paroles obscènes, et surtout lorsque ces paroles ont été dites avec complaisance et en s'exposant à scandaliser les assistants. On doit même se confesser de toutes les pensées déshonnêtes. Quelques personnes ignorantes croient n'être obligées de se confesser que des seuls actes d'impureté; mais il n'en est pas ainsi. Il faut encore expliquer au confesseur toutes les mauvaises pensées auxquelles on

s'est livré. Les lois humaines ne prohibent que les actes extérieurs, par la raison que ce sont les seuls que les hommes puissent voir; mais Dieu qui voit le fond de nos cœurs condamne encore tous les désirs coupables. « Homo videt ea quæ patent, Dominus autem intuetur cor. » (I. Reg., XVI, 7.) Et cela s'applique à toute espèce de péché pour les pensées volontaires. En un mot, aux yeux de Dieu, c'est un péché de désirer ce qui est considéré par les hommes comme mal fait

II. J'ai dit les *pensées volontaires* ou *consenties*. Il faut donc savoir distinguer quand la mauvaise pensée est péché mortel ou péché véniel, et quand elle n'est pas un péché. Dans le péché par pensée, il y a trois choses distinctes, savoir : la suggestion, la délectation et le consentement. La suggestion est la première idée du mal qui se présente à l'esprit. Cela ne constitue pas un péché, et lorsqu'on rejette cette idée sur-le-champ, on acquiert un mérite auprès de Dieu. Saint Antonin écrit : « Quoties resistis, » toties coronaris. » Les saints eux-mêmes ont été tourmentés par ces mauvaises pensées. Saint Benoît, pour se délivrer d'une tentation de ce genre, se jeta une fois au milieu d'un buisson épineux : St Pierre-d'Alcantara se jeta dans un étang glacé. Saint Paul lui-même écrit qu'il éprouvait des tentations contre la chasteté : « Datus est mihi stimulus carnis meæ angelus satanæ qui me colaphizet. » (II. Cor. XII, 7.) C'est pourquoi il priait souvent le Seigneur de le délivrer de ses tentations, « propter quod ter Dominum rogavi, ut discederet a me. » Le Seigneur ne voulut pas l'en délivrer, mais il lui dit : Ma grâce te suffit. « Et dixit mihi : Sufficit tibi gratia mea. » Et pourquoi ne voulut-il pas l'en délivrer? afin que ce

saint acquît de plus grands mérites en résistant aux tentations. « Nam virtus in infirmitate perficitur. » (Ibid.) Saint François de Sales dit que quand le voleur frappe à la porte, c'est une marque qu'il ne se trouve pas dedans ; de même quand le démon nous tente, c'est une marque que notre âme est en état de grâce. Sainte Catherine de Sienne fut tentée pendant trois jours par des désirs impurs : après ces trois jours, le Seigneur lui apparut pour la consoler; la sainte lui dit alors : O mon Sauveur, où étiez-vous donc resté pendant ces trois jours? Dans ton cœur, lui dit le Seigneur, et je t'ai donné des forces pour résister aux tentations. Et ensuite il lui fit voir son cœur entièrement purifié.

III. Après la suggestion vient la délectation. Lorsque la personne n'est pas attentive à éloigner sur-le-champ la tentation, et qu'elle se met à traiter avec elle, alors la tentation commence à lui procurer des jouissances et l'attire ainsi vers le consentement. Tant que la volonté ne consent pas, il n'y a point de péché mortel, mais seulement un péché véniel; mais si dans ce moment l'âme n'a pas recours à Dieu, et si elle ne fait pas de grands efforts pour résister à la délectation, elle sera facilement entraînée vers le consentement. « Nisi quis repulerit delectationem, delectatio in consensum transit, et occidit animam, » dit S. Anselme, *de Simil.*, c. XL. Une femme qui passait pour sainte ayant été tentée de pécher avec un de ses domestiques, négligea d'écarter sur-le-champ cette mauvaise pensée; aussi dès ce moment commit-elle mentalement le péché. Elle en commit ensuite un autre plus grave; car la honte l'empêcha de se confesser de la complaisance avec laquelle elle s'était livrée à cette mauvaise pen-

sée, et elle mourut ainsi dans son crime. Mais, comme elle passait pour sainte, l'évêque voulant honorer sa dévotion, la fit enterrer dans une chapelle qui lui appartenait. Le lendemain matin, la défunte lui apparut entourée de flammes, et lui confessa alors, mais sans aucun profit, que le consentement qu'elle avait donné à cette mauvaise pensée avait été cause de sa damnation.

IV. Quand l'âme a consenti au péché, elle perd la grâce de Dieu, et elle reste condamnée aux flammes de l'enfer aussitôt qu'elle adhère au désir de commettre le péché, ou qu'elle jouit en pensant à l'acte déshonnête, comme si elle le commettait actuellement; cela s'appelle la délectation morose, laquelle diffère du péché de désir. Mes frères, soyez attentifs à chasser sur-le-champ les mauvaises pensées qui viennent vous assaillir, en ayant recours à l'assistance de Jésus et de Marie. Celui qui contracte l'habitude des pensées impures volontaires s'expose au danger très imminent de mourir en état de péché; d'abord, parce que ces péchés de pensées sont les plus faciles à commettre; un homme peut dans un quart d'heure former mille pensées coupables, et chacune de ses pensées à laquelle il donne son consentement lui vaut un enfer. Au moment de la mort, le moribond ne peut pas pécher par actions, parce qu'il est dans l'impossibilité de se mouvoir, mais il peut pécher par pensée, et ce sont ces péchés vers lesquels le démon attire les moribonds avec le plus de force. Saint Élzéard, suivant ce que rapporte le P. Surius, eut au moment de la mort des tentations de mauvaises pensées en si grande quantité qu'il s'écria : Oh! que les démons ont de force contre nous au moment de la mort! Néanmoins, le saint

triompha de tous ces démons, parce qu'il s'était habitué à repousser les mauvaises pensées; mais malheur à ceux qui seraient dans l'habitude de s'y livrer! Le P. Segneri raconte qu'il eut un pécheur de cette espèce, ayant l'habitude de se livrer aux mauvaises pensées; ce pécheur se confessa de toutes ses fautes au moment de sa mort, avec des marques de grand repentir, aussi le croyait-on sauvé; mais il apparut après sa mort et il déclara qu'il était damné. Il dit que sa confession avait été bonne et qu'elle lui avait obtenu son pardon, mais qu'un moment avant de mourir, le démon lui avait mis devant les yeux que s'il se relevait de sa maladie, ce serait une ingratitude horrible d'abandonner une femme qui avait pour lui tant d'amour; il éloigna cette première tentation, il en vint une seconde avec laquelle il se débattit long-temps et parvint enfin à l'éloigner; il en vint ensuite une troisième à laquelle il donna son consentement, et il mourut en état de péché.

V. Mon frère, ne dites pas, comme quelques uns, que le péché d'impureté est un péché très léger et que Dieu se montre indulgent à son égard. Quoi! c'est un péché léger? Mais c'est un péché mortel, et un seul péché mortel, même par pensée, suffit pour vous envoyer en enfer: « Omnis fornicator non » habet hæreditatem in regno Christi, » dit saint Paul (Eph. v, 5). C'est un péché léger! Les païens eux-mêmes disaient que c'était le plus grand vice qui fût au monde, à cause des maux qu'il produit. Sénèque (Consol. ad Helviam) : « Maximum seculi » malum impudicitia. » Et Cicéron (lib. de Senect.) : « Nullam esse capitaliorem pestem quam voluptatem » corporis. » Et pour ce qui concerne les saints, saint

Isidore écrit qu'il n'y a pas de péché plus affreux que celui-là : « Quodcumque peccatum dixeris nihil » huic sceleri æquale reperies. (T. 1, orat. 21.)

VI. Il est raconté dans les vies des anciens Pères (part. 2, cap. 8) qu'un ermite qui, par une faveur du ciel, avait un ange pour compagnon de voyage, rencontra sur son chemin un chien pourri qui exhalait une odeur infecte, cependant l'ange ne donna aucune marque de dégoût; en continuant leur route, ils rencontrèrent un jeune homme couvert de beaux habits et d'essences odoriférantes, alors l'ange se boucha les narines. Comme l'ermite lui demandait pourquoi il en agissait ainsi, il répondit que ce jeune homme qui était infecté du vice d'impureté exhalait une odeur bien plus forte que le chien pourri. Le P. Lerano écrit que l'impureté est un sujet d'horreur pour les démons eux-mêmes : « Est luxuria ipsis demoniis exosa. » C'est au point qu'un certain magicien qui avait un commerce habituel avec les démons, ayant commis un péché de ce genre, et appelant ensuite le démon, celui-ci lui apparut de loin et en lui tournant le dos. Le magicien demanda à l'esprit des ténèbres ce que signifiait une telle posture, alors celui-ci répondit que son impureté empêchait qu'il pût s'approcher de lui : » Tua libido non sinit me ad te accedere. » Du reste, saint Thomas dit qu'il n'y a pas de péché qui cause autant de joie au démon que le péché d'impureté : « Diabolus dicitur maxime gaudere de peccato » luxuriæ, quod difficile ab eo homo potest eripi. » (1, 2, n. 73, a 2.) Ce vice cause tant de plaisir au démon, parce que ceux qui y sont adonnés ont beaucoup de peine à s'en délivrer.

VII. Et pourquoi? 1° Parce que ce vice aveugle le

pécheur et l'empêche de voir l'offense dont il se rend coupable envers Dieu et l'état misérable de damnation dans lequel il vit. Le prophète Osée dit que de tels pécheurs perdent jusqu'au désir de retourner vers Dieu. « Non dabunt cogitationes suas » ut revertantur ad Deum suum (et pourquoi?) quia » spiritus fornicationum in medio eorum.» (Osée, v.4.) 2° Parce que ce vice endurcit le cœur, le rend obstiné. 3° Le démon reçoit tant de joie de ce vice parce qu'il engendre une infinité d'autres péchés de toute espèce, des vols, des inimitiés, des homicides, des parjures, des médisances, etc. Ne dites donc plus, mes frères, que c'est là un péché léger.

VIII. Mais, dites-vous, Dieu le traite avec indulgence. Dieu le traite avec indulgence! Eh bien! sachez qu'aucun autre vice n'a été puni aussi sévèrement par Dieu que celui d'impureté. Lisez l'Écriture, et vous verrez que c'est pour un tel vice que Dieu envoya le feu du ciel qui incendia cinq villes avec tous leurs habitants; c'est encore pour ce vice qu'il noya la terre dans le déluge universel. « Crimen quippe caro corruperat viam suam. » (Gen., VI, 12.) Les hommes donnaient tous dans ce péché, c'est pourquoi Dieu fit pleuvoir pendant quarante jours et pendant quarante nuits, et par ce moyen, il détruisit tout le genre humain, excepté huit personnes qui se sauvèrent dans l'arche. « Venit diluvium et tulit omnes. » Nous voyons encore dans l'Écriture que les Hébreux étant entrés dans la ville de Settim, habitée par les Moabites, commirent des désordres avec les femmes de ce pays, et Moïse, par ordre de Dieu, en fit passer 24,000 au fil de l'épée : « Fornicatus est populus cum filiabus Moab, » et occisi sunt viginti quatuor millia hominum. »

(n. 25, 1 et 9.) Aujourd'hui même, l'on voit souvent que Dieu punit ce vice sur cette terre. Entrez à l'hôpital des incurables, demandez la cause des tourments que souffrent tant de malheureux jeunes gens de l'un et de l'autre sexe déchirés par des incisions et des boutons de feu; demandez-leur pourquoi, et ils vous répondront que c'est pour avoir commis le péché d'impureté : « Quia oblita es mei, » dit le Seigneur, et projecisti me post corpus tuum, » tu quoque porta scelus tuum et fornicationes tuas. » (Ezech., XXI, 35.) Puisque vous avez voulu m'oublier et que vous m'avez chassé pour ne suivre que l'impulsion de vos sens, souffrez le juste châtiment de votre impureté.

IX. Voilà pour ce qui concerne notre punition dans cette vie; mais comment seront traités dans l'autre les hommes adonnés à l'impureté? Vous dites que Dieu se montre indulgent envers ce péché; mais saint Remy dit qu'il n'y a qu'un petit nombre de chrétiens adultes de sauvés, et que les autres se damnent par le vice d'impureté. « Ex adultis propter carnis » vitium pauci salvantur. » (Apud S. Cypr., lib. 1, *De bono pudic.*) Et le P. Segneri dit que les trois quarts des damnés ne se damnent que par ce vice-là.

X. Saint Grégoire raconte (*Dial.*, l. 6, 4, c. XXXII) qu'un noble se rendit coupable d'un péché d'impureté : d'abord il en éprouva un grand remords de conscience; mais, au lieu de se confesser sur-le-champ, il remit d'un jour à l'autre, et il finit par ne plus avoir aucun scrupule sur ce péché, et par dédaigner la voix de Dieu, qui l'appelait à la pénitence, et il fut surpris par la mort sans en avoir témoigné aucun repentir. Après qu'il eut été ense-

veli, l'on vit pendant plusieurs jours sortir de son tombeau une flamme qui réduisit en cendres, non seulement les os et la chair de ce malheureux, mais encore tout le monument qu'on lui avait élevé.

XI. Ecoutez un autre fait terrible, rapporté par le célèbre Fortunat, évêque de Tiers, dans la Vie de saint Marcel, évêque de Paris. Une grande dame s'adonna à ce vice, elle mourut et fut enterrée; l'on vit ensuite un énorme serpent qui venait tous les jours sur son tombeau se repaître de sa chair. Les habitants du pays étaient dans une grande terreur à la vue de ce spectacle; c'est pourquoi saint Marcel frappa le serpent de sa crosse pastorale et lui défendit de retourner dans ce lieu; en effet le serpent ne reparut plus.

Remèdes contre les tentations d'impureté.

XII. Pour ceux qui ne savent pas s'abstenir de ce vice, ou qui sont dans un grand danger d'y tomber, Dieu leur a donné un remède consistant à se marier. Saint Paul dit : « Quod si non se continent, » nubant. Melius est enim nubere quam uri. » (I. Cor., VII, 9.) Mais, dira-t-on, c'est une grande charge que le mariage. Sans doute, mais n'avez-vous pas entendu ce que dit l'Apôtre? il vaut mieux se marier et supporter ce fardeau, que de mériter les flammes de l'enfer. Du reste, ne croyez pas que les personnes qui ne veulent ou ne peuvent pas se marier, n'aient pas d'autres remèdes pour observer la chasteté; avec la grâce de Dieu, et en se recommandant à lui, on peut surmonter toutes les tentations du démon. Voilà les remèdes à employer.

XIII. Le premier consiste à s'humilier toujours

devant Dieu ; le Seigneur punit l'orgueil de certains pécheurs en permettant qu'ils tombent dans quelques péché d'impureté ; il faut donc être humb le et se défier toujours de ses propres forces. David confessait qu'il était tombé dans le péché pour avoir manqué d'humilité et s'être trop souvent confié en lui-même : « Priusquàm humiliarer, ego deliqui. » (Psal. CVIII, 67.) Il faut donc nous défier toujours de nous-même, et mettre notre confiance en Dieu, en le suppliant de nous délivrer de ce péché.

XIV. Le second remède consiste à implorer de suite le secours de Dieu sans s'arrêter à la tentation ; lorsqu'il se présente à l'esprit quelque image impure, il faut tâcher de tourner aussitôt sa pensée vers Dieu ou vers quelque autre objet indifférent ; mais le moyen le plus sûr, c'est de dire aussitôt les noms de Marie et de Jésus, et de continuer à les répéter jusqu'à ce que la tentation ait disparu, ou du moins qu'elle se soit apaisée, et, quand elle est trop forte, il faut renouveler la résolution en disant : Mon Dieu, j'aime mieux mourir que de vous offenser ; et demandez aussitôt après l'assistance de Jésus-Christ et de Marie. Les noms de Jésus et de Marie ont une force particulière pour éloigner les tentations du démon.

XV. Le troisième remède consiste à fréquenter les sacrements de la confession et de la communion, et il est surtout utile d'expliquer à son confesseur les tentations que l'on a éprouvées. Saint Philippe de Néri dit que la tentation déclarée est à demi vaincue ; et quand on aura eu le malheur de tomber dans quelque péché de ce genre, on fera bien d'aller de suite trouver son confesseur. C'est ainsi que saint Philippe de Néri délivra de ce vice un jeune

homme qui y était adonné, au moyen du conseil qu'il lui donna de venir le trouver aussitôt qu'il aurait commis le péché. La communion est très utile pour donner la force de résister aux tentations. Le saint Sacrement est appelé « vinum germinans virgines. » (Zac., IX, 17.) *Vinum* doit s'entendre du vin que la consécration a changé en sang de Jésus-Christ; le vin terrestre est contraire à la chasteté, mais le vin céleste la conserve.

XVI. Le quatrième remède est la dévotion envers la mère de Dieu, qui est appelée la Vierge des Vierges, *Sancta Virgo Virginum.* Combien de jeunes gens se sont conservés, au moyen de la dévotion à la Vierge, chastes et purs comme des anges. Le P. Segneri raconte qu'un jésuite vit un jour venir à lui, pour se confesser, un jeune homme qu'il trouva si plongé dans ce vice qu'il ne put lui donner l'absolution, et qu'il le renvoya en lui recommandant de dire tous les matins trois *Ave Maria* à la pureté de la Sainte Vierge, pour qu'elle le délivrât de son péché. Ce jeune homme revint se confesser plusieurs années après, et lorsqu'il eut déclaré seulement quelque péchés véniels, il dit à son confesseur : « Mon père, vous ne me reconnaissez pas? je suis ce pécheur impur à qui vous ne pouviez pas donner l'absolution, il y a quelques années ; mais, en disant tous les matins trois *Ave Maria*, je suis parvenu, avec la grâce de Dieu, à me délivrer de ce vice. » Il permit au confesseur de raconter en chaire d'une manière générale ce qui lui était arrivé. Cela fut entendu par un soldat qui vivait en concubinage avec une femme, dès lors il se mit à dire trois *Ave Maria*, et il se délivra de sa mauvaise vie. Un jour ce soldat fut tenté par le démon,

qui lui inspira le désir de revenir à la maison de son ancienne concubine, avec l'intention de la convertir. Mais qu'en arriva-t-il? au moment où il allait entrer il se sentit poussé vigoureusement et jeté au loin; il reconnut alors, mieux qu'auparavant, la protection de la Vierge Marie; car, s'il était entré dans la maison, il eût probablement succombé à l'occasion prochaine qu'il y aurait trouvée. Il faut que chacun se mette à dire chaque matin cette courte prière, qui consiste en trois *Ave Maria*, en ajoutant après chacun d'eux : O Marie, par votre conception pure et immaculée, purifiez et sanctifiez mon âme et mon corps.

XVII. Le cinquième remède, et le plus nécessaire en cette matière, c'est de fuir l'occasion. Généralement parlant, parmi tous les moyens pour rester chaste, le premier c'est de fuir les mauvaises occasions. Les autres, c'est de fréquenter les sacrements, de recourir à Dieu dans les tentations, d'être dévots envers Marie; mais, je le répète, le plus sûr, c'est de fuir l'occasion. L'Ecriture dit : « Et erit fortitudo vestra quasi favilla stuppæ... et non erit » qui extinguat. » (Isa., 1, 31.) Notre force ressemble à celle de l'étoupe : placée auprès du feu, elle s'enflamme aussitôt et se perd. Si on placait cette étoupe sur le feu et qu'elle ne brûlât pas, ne serait-ce pas un miracle? ce serait pareillement un miracle de s'exposer au péché et de ne point y succomber. Saint Bernardin de Sienne écrit : « Majus miraculum » est in occasione non peccare, quam mortuum » ressuscitare. » Saint Philippe de Néri disait que dans cette guerre des sens, c'étaient les poltrons qui remportaient la victoire parce qu'ils fuyaient les occasions. Vous dites : J'espère que Dieu m'assis-

tera ; mais Dieu dit : « Qui amat periculum, in illo »peribit. » (Eccl., III, 27.) Dieu n'assiste pas celui qui, sans nécessité, se met dans une occasion prochaine de péché. Et il faut remarquer à cet égard que c'est un péché de se mettre dans une telle occasion lors même qu'on n'a pas l'intention d'y succomber.

XVIII. Les saints eux-mêmes n'ont pas pu éviter ce péché lorsqu'ils se sont mis dans des occasions prochaines. Ces mêmes occasions ont perdu aussi plusieurs moribonds au moment de rendre le dernier soupir. Le P. Segneri raconte dans son *Chrétien instruit*, part. 1, reg. 24, qu'une femme qui avait eu un commerce coupable avec un jeune homme, se trouvant à l'article de la mort, fit appeler un confesseur et lui déclara, en versant d'abondantes larmes, la mauvaise vie qu'elle avait menée. Après cela elle fit venir son complice, mais dans une bonne intention, c'est-à-dire afin de l'engager, par son exemple, à se donner à Dieu. Mais qu'en résulta-t-il? (Voyez quelle est la force d'une mauvaise occasion.) Lorsque le jeune homme fut venu, elle se mit à le contempler. Sa passion, prenant une force nouvelle, elle lui dit : « Cher ami, je t'ai toujours » aimé, et je t'aime maintenant plus que jamais ; je » vois que tu es cause de ma damnation ; mais je » t'aime trop pour m'inquiéter d'aller en enfer. » Et en disant ces mots elle rendit le dernier soupir.

XIX. Il faut donc fuir l'occasion si nous voulons nous sauver. Et 1° il faut s'abstenir de regarder les personnes dont la vue peut nous inspirer de mauvaises pensées. Saint Bernard écrit : « Per oculos » intrat in mentem sagitta impuri amoris. » C'est par les yeux que l'âme reçoit les traits qui lui don-

nent la mort; et le Saint-Esprit dit : « Averte faciem » tuam à muliere comtâ. » (Eccl., IX, 8.) Comment, c'est un péché de regarder les femmes? Oui certainement, lorsque ce sont de jeunes femmes; c'est au moins un péché véniel de les regarder; et lorsqu'on continue à les regarder on s'expose à tomber dans un péché mortel. Saint François de Sales dit : « que c'est mal de les regarder, mais que c'est bien » plus mal de les regarder à différentes reprises. » Un certain philosophe de l'antiquité s'arracha les yeux pour se délivrer des tentations impudiques. Pour nous chrétiens, il ne nous est pas permis de nous aveugler en nous arrachant les yeux, mais nous devons nous aveugler moralement en détournant la vue des objets qui peuvent nous tenter. Saint Louis de Gonzague ne regardait jamais les femmes; il baissait les yeux vers la terre même en parlant à sa mère. Les femmes s'exposent au même danger lorsqu'elles regardent les jeunes gens.

XX. Il faut 2° fuir les mauvaises compagnies et tous les entretiens où règne ce qu'on appelle la gaieté du langage entre hommes et femmes. « Cum » sancto sanctus eris, cum perverso perverteris. » (Psal. XVII, 27.) Vous fréquentez les bons, vous serez bon; vous fréquentez les débauchés, vous le serez comme eux. Saint Thomas d'Aquin dit que l'homme deviendra semblable à ceux dont il fréquente la compagnie : « Talis erit, qualis est con» versatio quâ utitur. » Et quand vous vous trouverez dans une mauvaise société dont vous ne pouvez pas vous éloigner, le Saint-Esprit dit : « Sepi aures » tuas spinis. » (Eccl., XXVII, 28.) Mettez une haie d'épines autour de vos oreilles, afin que les propos obscènes qu'on tient autour de vous ne puissent

pas y entrer. Saint Bernardin de Sienne, lorsqu'il était jeune, rougissait lorsqu'il entendait quelque parole indécente, aussi ses camarades se gardaient-ils d'en proférer aucune en sa présence. Saint Stanislas Kotska éprouvait tant d'horreur en entendant une parole indécente qu'il s'évanouissait et perdait l'usage de ses sens. Jeunes filles, lorsque vous entendez quelqu'un tenir de semblables propos, tournez-lui le dos et fuyez bien vite. C'est ce que faisait saint Édouard, ainsi qu'on le lit dans l'histoire de sa vie, et un jour qu'il avait quitté la société de ses camarades parce qu'ils tenaient des propos indécents, il rencontra sur son chemin un jeune homme d'une rare beauté qui lui dit : Dieu vous sauve, mon cher ami. Le saint lui demanda qui il était : Regardez mon front, répondit le jeune homme, et vous y lirez mon nom. Il leva en effet les yeux et il lut sur le front du bel inconnu : Jésus de Nazareth, roi des Juifs. Jésus-Christ disparut alors en lui laissant le cœur plein de joie. Quand vous vous trouvez dans une société de jeunes gens qui tiennent de tels propos et que vous ne pouvez pas fuir, vous devez au moins ne pas écouter leur conversation, détourner le visage et faire voir que ces paroles vous déplaisent.

Je vais rapporter ici le châtiment qui fut infligé à deux débauchés pour avoir tenu des propos indécents. Le P. Turlot raconte qu'un jour saint Valère retournant vers son monastère pendant l'hiver et ne pouvant pas y arriver avant la nuit, il s'arrêta dans une maison particulière pour y coucher. Lorsqu'il fut entré il entendit le maître de la maison tenir une conversation indécente avec un autre individu ; il les avertit de cesser ces mauvais pro-

pos, mais ces deux hommes continuaient sans faire attention à ces reproches. Alors saint Valère s'enfuit de cette maison sans être arrêté par le grand froid qu'il faisait. Aussitôt que le saint fut sorti, le maître de la maison perdit la vue et son interlocuteur fut affligé d'une maladie dégoûtante; c'est pourquoi on courut après le saint afin de le faire revenir sur ses pas; mais celui-ci ne voulut pas se laisser fléchir, et le maître de la maison resta aveugle et son camarade fut conduit au tombeau par sa maladie. Oh! que c'est une chose pernicieuse de tenir des propos indécens! Une seule parole obscène peut causer la damnation de tous ceux qui l'entendent. Et ensuite l'on viendra dire que l'on ne parle ainsi que pour s'amuser? et vous y prenez une complaisance coupable? et vous scandalisez tous les autres? Malheureux! ces badinages seront cause que vous serez tourmenté pendant toute l'éternité dans les flammes de l'enfer.

XXI. Revenons à ce qui concerne l'obligation d'éviter les occasions. Il faut s'abstenir encore de regarder les tableaux dans lesquels la pudeur est blessée. Saint Charles Borromée défendait à tous les pères de famille de tenir dans leurs maisons des tableaux de cette espèce. Il faut de plus s'abstenir de lire de mauvais livres, et non seulement ceux qui parlent en propres termes des choses obscènes, mais encore ceux qui parlent des amours profanes, tels que certains poëtes, l'Arioste, le Berger fidèle, etc. Et vous, pères, vous devez défendre à vos enfants la lecture des romans. Ces ouvrages sont quelquefois plus pernicieux que ceux qui traitent de choses obscènes; ils font naître dans le cœur des jeunes personnes certains penchants coupables qui

les détournent de la dévotion, et les font tomber dans le péché. « Vana lectio, dit saint Bonaventure, » vanas generat cogitationes et extinguit devo- » tionem. » Faites lire à vos enfants des ouvrages de piété telles que les histoires ecclésiastiques et les vies des saints; et, je le répète, défendez à vos filles de se faire donner des leçons par des hommes, lors même que ce serait saint Paul ou saint François d'Assise qui sont dans le paradis.

XXII. Défendez encore à vos enfants de déclamer des pièces de théâtre, et d'aller les voir jouer. Saint Cyprien écrit : « Quæ pudica ad spectaculum » processerat, revertitur impudica. » Cette jeune fille et ce jeune homme s'en iront vertueux et reviendront couverts de péchés. Défendez encore à vos enfants d'aller à certaines fêtes qui sont des fêtes du démon, où ils trouvent des bals, des occasions de faire l'amour, des chants libres, des amusements et toutes sortes de péchés. Sainte Ephrem disait : « Ubi tripudia, ibi diaboli festum celebratur. » On dit : Mais on va là pour s'amuser, quel mal y a-t-il? Quel mal y a-t-il? « Non sunt hæc ludicra sed cri- » mina, » dit saint Pierre Chrisologue; ce ne sont pas des badinages, mais des offenses graves envers Dieu. Un ami du P. Jean-Baptiste Vitellio, serviteur zélé de Dieu, voulut un jour, contre la volonté de ce père, aller à une fête de ce genre en Norcie; il y perdit d'abord la grâce de Dieu, et se jeta ensuite dans une vie de désordre, et mourut enfin de la main de son propre frère.

XXIII. Pour terminer sur cette matière, on me demandera peut-être si c'est un péché mortel de faire l'amour. Je crois qu'en général ceux qui s'y livrent peuvent difficilement s'exempter de tomber

dans le péché mortel. L'expérience fait voir qu'il y en a bien peu qui s'en préservent. S'ils ne le commettent pas dès le commencement de leur liaison, ils y tombent facilement par la suite parce qu'ils ont de l'inclination l'un pour l'autre; cette inclination devient ensuite passion, et lorsque la passion a pris racine dans le cœur, elle aveugle l'intelligence et la fait tomber dans un million de péchés par pensées, par paroles et par actions deshonnêtes. Le C. Pic de la Mirandole, évêque d'Albano, prescrivit aux confesseurs de son diocèse de ne jamais accorder l'absolution à de tels amoureux si, après avoir été avertis, ils ne se corrigeaient pas et s'ils ne cessaient pas de s'entretenir ensemble, et surtout de leur refuser l'absolution lorsqu'ils se voient en tête à tête ou pendant long-temps, ou dans des endroits cachés, ou pendant la nuit. Mais, disent-ils, nous n'avons que des intentions honnêtes, et nous ne commettons pas même une mauvaise pensée. Jeunes gens et jeunes filles, fuyez ces propos d'amour avec des personnes d'un autre sexe. Voici ce que fait le démon : d'abord il ne vous suggère pas de mauvaises pensées, mais ensuite, une fois que l'affection est enracinée, vous en venez à ne plus voir ce que vous faites, et à perdre sans savoir comment votre âme, votre honneur et votre Dieu. Oh! combien de pauvres jeunes gens deviennent la proie du démon par cette voie!

CHAPITRE VII.

DU SEPTIÈME COMMANDEMENT.

Ne pas voler.

§ I. *Du vol.*

I. Qu'est-ce que voler? c'est prendre le bien d'autrui sans un juste motif et contre la volonté de celui qui en est le propriétaire. Nous disons *sans* un juste motif, parce quand on se trouve dans une extrême nécessité, ou quand on n'a pas d'autres moyens de recouvrer ce qui vous est dû, on peut prendre la chose d'autrui même contre sa volonté. Mais en ce qui concerne la nécessité, cela doit s'entendre de la nécessité extrême, c'est-à-dire lorsqu'une personne se trouve dans un danger prochain de mort ou de quelque mal très grave; et encore il ne doit prendre que ce qui lui est absolument nécessaire pour se délivrer de ce danger; du reste celui qui se trouve dans une nécessité grave, mais non extrême, ne peut pas s'emparer de la chose d'un autre sans son consentement, d'après la proposition 36 condamnée par Innocent XI. Quant à la compensation, elle ne peut être opérée que quand la créance a une certitude incontestable et qu'il n'y a pas d'autres moyens d'en obtenir le remboursement. C'est pourquoi, ainsi que nous l'avons dit plus haut en traitant du 4e commandement, chapitre IV, § 3,

n° 26, un serviteur ne peut pas opérer secrètement la compensation de la valeur de son travail, par la seule raison qu'il juge que cette valeur est supérieure à ce qui lui a été payé, en vertu de la proposition 37 condamnée par Innocent XI. Nous avons dit de plus contre la volonté du propriétaire, parce que quand le propriétaire y consent, ou que l'on peut avec certitude présumer son consentement, ce n'est pas un vol de prendre la chose qui lui appartient.

II. Le vol est certainemeut un péché mortel quand la matière est grave, relativement a la personne volée; et celui qui le commet encourt les peines de l'enfer : « Neque fures, neque avari, ne»que rapaces regnum Dei possidebunt. » (I. Cor., VI, 10.) Et c'est un péché qui est puni par la justice humaine, et même on a prononcé contre ce crime la peine de mort, parce que les vols détruisent entièrement la paix d'un État.

III. Ainsi donc tout vol qui contient une matière grave est un péché mortel; peu importe d'ailleurs qu'il ait été commis en plusieurs fois et peu à peu, pourvu que tous les petits vols successifs s'élèvent à la matière grave; et lorsque le vol est commis, non pas en cachette, mais ouvertement et avec violence, c'est un double péché, parce qu'il y a alors une injustice double; et quand c'est un vol d'un objet appartenant à l'église ou bien commis dans l'église, cela constitue un sacrilége.

IV. Non seulement celui-là vole qui prend les effets d'autrui, mais encore celui qui (pouvant payer) ne paie pas à ses domestiques leurs salaires, ou ce qu'il doit aux ouvriers et à d'autres personnes; on appelle ces vols honorables ou vols de nobles, et on les commet sans scrupule. Mais un tel péché en-

voie une foule d'âmes en enfer. « Panis egentium, » dit l'Ecriture, « vita pauperis est: qui defraudat illum » homo sanguinis est. » (Eccl., XXXIV, 26.) Celui qui ne paie pas au pauvre ce qui lui est dû lui ôte la vie, parce que ce salaire lui est nécessaire pour vivre. Saint Jacques dit que le salaire non payé aux pauvres ouvriers crie vers Dieu contre les débiteurs qui ont refusé de le payer : « Ecce merces operario» rum quæ fraudata est clamat ad Dominum. » (Jac., V, 4.) C'est pourquoi le Saint-Esprit nous avertit de payer au pauvre ce que nous lui devons avant que la nuit soit venue, c'est-à-dire aussitôt que nous le pouvons : « Sed eadem die reddes ei pretium labo» ris sui ante solis occasum, quia pauper est. » (Deut., XXIV, 15.) Je le paierai demain, dites-vous, et cependant il sera peut-être obligé de mourir de faim aujourd'hui. Joseran, fils de Luderic, comte de Flandre, différa un jour, dans un temps de disette, de payer un panier de fruits qu'une femme lui avait vendu, et ce retard obligea cette pauvre femme et ses trois enfants à mourir de faim. Le comte de Flandre, outré de la faute commise par son fils, lui fit trancher la tête. Cela est rapporté par le père Vermé, Catéch. II. « Pudeat (écrivait Cassiodore) » illis tollere quibus jubemur offerre. » Mais nous devrions avoir honte de frustrer les pauvres de ce qui leur est dû, tandis que nous devons les secourir sans leur rien devoir.

V. De même aussi l'on commet un péché et l'on compromet son salut quand on refuse d'acquitter les legs pieux laissés par les personnes dont on hérite. Les pauvres âmes de nos aïeux brûlent dans les flammes du purgatoire et ne peuvent pas nous faire entendre leurs plaintes. Les directeurs ou ad-

ministrateurs des églises, cédant à des considérations, ne se plaignent pas non plus, et avec tout cela les messes ne sont pas dites, et la volonté des défunts n'est pas exécutée. Oh! combien de familles se ruinent par leurs refus d'acquitter les legs pieux!

VI. C'est aussi un péché de ne pas payer les dîmes dues au curé. L'obligation de les payer est sanctionnée par la loi humaine et par la loi divine, parce que les dîmes sont nécessaires à l'entretien des curés. Ceux-ci sont tenus de prêcher, d'administrer les sacrements, d'assister les moribonds, d'exhorter les pécheurs même au péril de leur vie. Un serviteur qui travaille pour votre corps mérite de vous un salaire pour fournir à son entretien, et celui qui travaille pour le salut de votre âme, vous ne voudriez pas lui donner de quoi vivre pour pouvoir vous servir!

VII. Que dirons-nous de ceux qui administrent des chapelles laïcales? C'est à eux que s'applique ce texte de David : « Comederunt sacrificia mor» tuorum... et multiplicata est in eis ruina. » (Psal. cv, 28 et 29.) « Comederunt sacrificia mortuo» rum, » les revenus légués par les défunts pour servir à dire des messes, marier des orphelins, ou pour d'autres œuvres de piété, ils les dépensent en des festins et des débauches. Et qu'en résulte-t-il? « Multiplicata est in eis ruina. » Ruines sur ruines, damnations des pères, des fils, des petits-fils, des arrière-petits fils, et des familles entières, voilà ce qu'il en résulte.

VIII. Mais, disent ces héritiers, j'ai une maison, une femme, des enfants, je suis dans un grand besoin; comment dois-je faire? Et pour votre maison et vos enfants, vous voulez donc aller en enfer

Écoutez ce qui arriva à un père de famille qui, pour fournir à l'entretien de ses enfants, avait pris le bien d'autrui. Lorsqu'il fut au moment de mourir, il appela un notaire pour faire son testament; lorsqu'il fut venu, il lui dit, écrivez: « Je laisse mon âme aux démons. » Alors les gens de la maison s'écrièrent : Jésus! Jésus! le pauvre malade est dans le délire; mais le malade répliqua : « Non, je ne délire pas; écrivez, monsieur le notaire : je laisse mon âme aux démons, pour qu'ils la portent en enfer, que j'ai mérité par les vols dont je me suis rendu coupable; je laisse aussi aux démons l'âme de ma femme, qui m'a excité au vol, afin d'avoir de quoi satisfaire sa vanité; je laisse encore au démon mes enfants, qui ont été cause des vols que j'ai commis. Le prêtre, qui avait été son confesseur pendant qu'il se portait bien, et qui l'assistait alors, l'engageait à ne pas se donner au désespoir et à avoir confiance en la miséricorde divine; mais le moribond termina son testament en disant : « Je laisse au démon l'âme de mon confesseur, parce qu'il m'a toujours accordé l'absolution pendant ma vie et qu'il ne m'a jamais obligé à faire la restitution de ce que j'avais volé. » (*Ordin. Instr.*, tom. II, instr. 28, n. 8.)

IX. Celui qui pratique l'usure, c'est-à-dire qui prête de l'argent à la charge d'en tirer un intérêt tous les ans ou tous les mois, se rend aussi coupable de vol. Mais, dira-t-on, cet intérêt est payé volontairement par l'emprunteur. Il est payé volontairement, mais parce que l'emprunteur y est contraint par la nécessité. Quel préjudice éprouvez-vous en prêtant une somme d'argent à votre prochain? Si vous en éprouvez réellement, ou que cela vous empêche de réaliser un bénéfice, alors vous

pouvez réclamer ce que vous avez perdu ou manqué d'acquérir en faisant connaître à l'emprunteur les motifs de votre réclamation; mais, lorsque vous n'avez éprouvé aucun préjudice, comment pouvez-vous être fondé [à réclamer un gain? si vous l'exigez, c'est un véritable vol. « Mutuum date, nihil » inde sperantes, » dit l'Évangile.(Luc, vi, 35.) «Nihil » inde sperantes, » Vous devez prêter votre argent par pure bienveillance et non pas dans la vue de faire un profit. C'est assez sur ce point; je passe sous silence beaucoup de questions qui peuvent être agitées en cette matière, parce que je fais une instruction pour le peuple et non pas une leçon de théologie morale; je ferai seulement observer que lorsqu'il se présente des doutes, on ne doit pas les résoudre soi-même, parce que la passion induit en erreur et fait voir les choses autres qu'elles ne sont; mais l'on doit plutôt prendre conseil de son confesseur ou de quelque autre docteur expérimenté.

X. Quant aux usuriers de profession, l'excommunication est prononcée contre eux; il leur est par conséquent défendu de communier, et lorsqu'ils meurent, ils doivent être enterrés en pleine campagne, comme l'ordonne le concile de Latran. (*Clement. unic. De usur.*) Il faut en outre remarquer que quelquefois l'usure n'est pas avouée et qu'elle est exercée sous le voile de quelque prétexte; mais on n'en est pas moins tenu de restituer le profit qu'on en a retiré. Hélas! combien d'âmes infortunées sont précipitées en enfer par ces maudites usures! Celui qui a la conscience chargée de quelque scrupule sur cette matière doit aller se confesser et y porter remède lorsqu'il est en temps, parce que s'il meurt avec cette tache, il ira en enfer, où il n'aura plus aucun

moyen de remédier à son état. Un jeune homme vertueux embrassa l'état religieux. Lorsqu'il était dans le monastère, il vit son malheureux père et son frère qui s'étaient damnés par leurs usures, se maudissant l'un et l'autre. Il leur demanda s'il pouvait, par ses prières, leur procurer quelque soulagement; mais ils répondirent que cela n'était pas possible, car en enfer il n'y a plus de rédemption à espérer. (Matth., lib. VI, exemp. 10.)

XI. L'on commet encore un péché et une espèce de vol en causant par des moyens injustes quelques dommages à son prochain; on est également tenu d'en faire la restitution toutes les fois que l'on a agi avec connaissance de cause. L'on pèche encore et l'on est tenu à la restitution lorsqu'on empêche quelqu'un de réaliser un bénéfice auquel il a droit, ou bien, sans qu'il y ait aucun droit, lorsqu'il s'agit d'accepter une donation ou un legs et qu'on l'en empêche par des artifices coupables, par la violence ou par la calomnie.

XII. Il y a aussi péché et obligation de restituer pour ceux qui participent au vol ou au dommage dont le prochain est victime, soit par un autre, soit par un conseil, ou soit en n'empêchant pas ce dommage lorsqu'ils le peuvent; ceci s'applique aux serviteurs préposés par leur maître à la garde de sa maison, et à tous les autres serviteurs qui n'empêchent pas un voleur autre que leurs camarades de service de prendre les choses du maître. Pour toutes les autres personnes qui peuvent, sans se donner beaucoup de peine, éviter à leur prochain un préjudice grave et qui ne le font pas, elles ne sont pas obligées de faire la restitution, parce qu'elles n'ont

pas commis une faute contre la justice, mais elles sont coupables d'un péché grave contre la charité.

XIII. Il y a vol de la part de celui qui ayant trouvé par hasard quelque objet perdu ne le restitue pas à son maître lorsqu'il le connaît, et qui, lorsqu'il ne connaît pas le maître, ne fait aucune diligence pour le trouver. On doit conserver les objets trouvés tant qu'on a l'espoir de découvrir le maître, et lorsque ce sont des choses d'un grand prix, telles qu'un vêtement de luxe, une bague précieuse, une bourse remplie d'argent, je crois que dans ce cas il y a toujours l'espoir de découvrir le maître, sinon tout de suite, du moins avec le temps, parce que celui qui a perdu ces objets ne manquera pas d'en parler dans tous les endroits où il se rendra, et ainsi on finira par en être instruit.

XIV. Il y a aussi péché de la part de celui qui achète une chose volée. En vain dira-t-on: « Mais si je ne l'achète pas, un autre l'achètera. » Écoutez: Le P. Verme rapporte dans sa *Selva Instructive* qu'un soldat prit la vache d'une pauvre femme. Cette infortunée pleurait et disait au soldat: « Pourquoi m'enlevez-vous ma vache? — Si je ne te la prends pas, reprit le soldat, un autre le fera. » Et cela dit il emmena l'animal. Le soldat ayant été tué, une personne le vit en enfer, un démon à ses côtés qui le flagellait sans pitié; et comme le damné disait: « Pourquoi me flagelles-tu? » le démon répondit: « Si je ne te flagelle pas, un autre te flagellera. » Ne vous laissez donc pas abuser par le démon, et ne dites pas: « Si je ne la prends pas, un autre la prendra. » Si un autre la prend, il se damnera, et si vous la prenez, c'est vous qui vous damnerez.

« Mais, direz-vous, je l'ai payée. » Et ne savez-vous pas que c'est une chose volée? Comment pouvez-vous la retenir si vous le savez? Vous avez eu tort de l'acheter, maintenant il vous faut la restituer.

XV. Se rendent encore coupables de vol ceux qui commettent des fraudes ou des injustices en achetant ou en vendant, et ceux qui n'observent pas les conventions faites. Je veux expliquer ici distinctement les fraudes que commettent ordinairement les gens de certaines professions (mais en faisant une instruction, le curé doit omettre les professions qui ne sont pas exercées dans le pays où il se trouve). Les tailleurs commettent un péché lorsqu'ils font prendre plus d'étoffe qu'il n'en faut afin de garder l'excédant du drap; lorsqu'ils gardent les coupons ou qu'ils augmentent le prix des étoffes qu'ils ont achetées pour leurs pratiques; les marchands de meubles qui masquent le bois vermoulu avec de la colle ou de la sciure de bois, ou qui mettent moins de clous que ce qu'ils font paraître; les marchands qui se servent de poids ou mesures défectueux. Dieu dit: « Non erit in domo tua » modius major, modius minor; abominabitur Do-» minus qui facit hoc. » (Deut., xxv, 13.) Ces marchands sont détestés par Dieu. Mais il se présente ici une question: un marchand qui a pendant longtemps fraudé ses acheteurs est obligé de restituer ce qu'il a gagné par ce moyen coupable; mais comment pourra-t-il restituer à tant de personnes différentes? Le meilleur moyen d'opérer cette restitution sans perdre sa réputation, c'est de faire à l'avenir un meilleur poids à tous les habitants du quartier qui viendront lui acheter. Continuons. Les cabaretiers qui mettent de l'eau dans le vin et

le font payer aussi cher que le vin pur, ou qui augmentent le nombre de verres qui leur est dû; les charbonniers qui mettent de l'eau dans leur charbon lorsqu'il n'est pas encore bien cuit; qui mettent dans le sac de la terre ou des épluchures, ou qui fraudent dans le poids, en retenant la corde avec les pieds; les filateurs et tisserands qui mettent le fil à l'humidité, ou qui le changent, ou qui mettent dedans du savon, du sable ou du son; les revendeuses qui se chargent de vendre quelque chose et gardent une partie du prix qu'elles en ont retiré. Ce prix appartient tout entier au maître de la chose, et elles ne peuvent en garder que jusqu'à concurrence de l'équivalent de leur travail. Toutes ces personnes seront par conséquent damnées? Et qui en doute? Celui qui a pris le bien d'autrui et ne le restitue pas, est damné.

XVI. O vous qui faites quelque commerce, voulez-vous y faire des profits? dites toujours la vérité. Cesario raconte (lib. III, cap. XXXIX) que deux marchands se confessaient toujours des mensonges qu'ils avaient dits dans l'exercice de leur négoce, mais sans jamais se corriger, et qu'ils restaient toujours pauvres. Le confesseur leur dit: « Ne dites plus aucun mensonge, et je vous donne ma parole que vous ferez fortune. » En effet, en disant la vérité, ils se firent une réputation d'hommes probes, et ils gagnèrent davantage en un an avec la vérité, qu'ils n'avaient gagné en dix avec le mensonge.

XVII. Lorsque le confesseur dit aux personnes qui détiennent les choses d'autrui qu'elles doivent en faire la restitution, cela leur paraît une pénitence trop dure. Mais, mes frères, ce n'est pas une pénitence, c'est un acte de justice dont le confes-

seur, ni l'évêque, ni le pape, ne peuvent vous dispenser. « Reddite ergo omnibus debitum, » dit saint Paul. (Rom., XIII, 7.) Il faut rendre la chose, ou sa valeur si elle est consommée. Cette restitution doit être faite au maître de la chose s'il est en vie, sinon à ses héritiers, et s'il est impossible de connaître le maître ou s'il n'a laissé aucun héritier, on doit faire la restitution aux pauvres, ou bien employer cette restitution à faire dire des messes pour l'âme du propriétaire de la chose.

XVIII. Cette restitution doit être faite sans aucun délai. Il y a des personnes possédant le bien d'autrui qui ont la volonté de le restituer, mais qui disent : « Lorsque je mourrai, mes héritiers arrangeront cette affaire. » Par conséquent, vous ne voulez restituer que lorsque vous vous trouverez dans l'impossibilité de retenir la possession de cette chose? Lorsque, pouvant restituer sur-le-champ, on diffère pendant un temps considérable, on commet par cela seul un péché mortel, quoiqu'on ait réellement l'intention de restituer. Seulement on sera exempt de péché mortel dans le cas où on ne différera la restitution que pendant un très court intervalle, dix ou quinze jours et pas davantage. Et même lorsque le créancier a éprouvé un préjudice par suite de ce délai, on doit lui restituer aussi la valeur de ce préjudice, car il est certain que le voleur doit indemniser son créancier de tout le dommage que le vol lui a causé. On ne doit pas donner l'absolution à celui qui, pouvant restituer, ne le fait pas sur-le-champ, parce que la restitution est une chose très pénible, et que celui qui pouvant le faire veut la différer, se met dans un grand danger de ne la faire jamais. Un certain chevalier con-

servait cent pistoles qu'il avait volées; il alla se confesser, et son confesseur refusait de lui donner l'absolution avant qu'il eût fait la restitution de cette somme, mais il la lui accorda cependant lorsque celui-ci lui dit: « Mon père, je cours à la maison et je vais faire la restitution. » Mais malgré cela il n'en fit rien. Comme il avait fait plusieurs fois cette promesse et qu'il ne l'avait jamais tenue, son confesseur lui dit enfin: « Eh bien, si vous voulez maintenant l'absolution, allez sur-le-champ chez vous et rapportez-moi la bourse qui contient cette somme, autrement je ne vous absoudrai pas. » Le chevalier s'en alla et revint avec la bourse. « Allons, lui dit le confesseur, donnez-la-moi; » il répondit: « Mon père, étendez la main et prenez-la. » Et de cette manière il fit la restitution. Il est certain que si l'on ne restitue pas les choses injustement retenues, on ne sera pas pardonné de Dieu. « Non remittitur » peccatum nisi restituatur ablatum, » dit saint Augustin. (Ep. 54 *ad Maced.*) C'est pourquoi saint Antoine dit avec raison qu'il n'y a pas de péché qui mette l'âme dans un plus grand danger que le vol: « Nullum peccatum periculosius furto, nam » si aliis homo dolendo salvatur, de isto oportet ut » etiam satisfaciat. » Voilà pourquoi il est plus dangereux. A l'égard des autres péchés, il suffit qu'on s'en repente; mais à l'égard du vol, celui qui peut en faire la restitution ne sera absous que tout autant qu'il l'aura faite; il ne pourrait pas l'être sans cela, quand même il s'infligerait toutes les pénitences du monde.

XIX. Malheur à ceux qui retiennent le bien d'autrui! Écoutez un fait rapporté par divers auteurs. Un usurier étant au lit de la mort, son con-

fesseur l'obligea à restituer tout ce qu'il avait acquis au moyen de l'usure. Le malade fit appeler quatre personnes auxquelles il remit tout l'argent qu'il avait gagné par ce moyen coupable, afin qu'elles le restituassent à ceux qui en avaient été dépouillés. Rentré dans son couvent, le confesseur se mit en prière, et vit un démon qui se plaignait d'avoir perdu l'âme de cet usurier. Mais il vit ensuite un autre démon qui dit au premier: « Imbécile, pourquoi te plains-tu? ne vois-tu pas qu'en perdant une âme tu en as gagné quatre? Agis auprès de ces quatre et tu t'en rendras facilement le maître. »

XX. Je le répète, malheur à celui qui retient le bien d'autrui! parce qu'il se résoudra difficilement à en faire la restitution, et par conséquent il est très exposé à se damner. Mais pendant sa vie retirera-t-il quelque profit des biens injustement retenus? Non, car il sera sans cesse tourmenté par les remords de sa conscience. Un homme vola à saint Médard un bœuf portant à son cou une petite clochette ; le voleur le conduisit dans sa demeure, et bien que le bœuf ne se remuât pas, la petite clochette sonnait sans cesse. La nuit étant venue, et le voleur craignant d'être découvert, il remplit la clochette de foin; mais malgré cela elle continuait à sonner. Que fit-il? il l'ôta du cou du bœuf et la renferma dans une boîte, mais elle continuait à sonner; il la mit alors en terre, et elle sonnait encore. Enfin effrayé de ce prodige, le voleur ramena le bœuf à saint Médard, et alors la clochette cessa de sonner. Faisons-en maintenant l'application à nous-même: celui qui retient le bien d'autrui a en lui-même une clochette sonnant sans cesse et lui disant: « Si tu ne restitues pas, tu seras damné. »

Comment recouvrer la tranquillité avec ce remords incessant ?

XXI. « Mais, disent-ils, je n'ai pas les moyens de faire la restitution. » Quant à ceux qui sont réellement dans l'impossibilité de la faire, lorsqu'ils ont à peine de quoi vivre au jour le jour avec leur famille, ils en seront dispensés. Il suffira qu'ils aient l'intention de restituer aussitôt qu'ils le pourront, ou bien le peu qu'ils pourront, parce que celui qui ne peut pas restituer le tout doit au moins restituer une partie, lorsqu'il en a les moyens, en mettant de côté, par exemple (lorsqu'il le peut), un écu toutes les semaines. « Mais, répliquent-ils, je ne pourrai jamais parvenir à restituer le tout. » Peu importe : il vous suffit de restituer ce que vous pouvez.

XXII. Que dirons-nous de ceux qui, ayant les moyens de faire la restitution, la diffèrent en disant : « Si je restitue, comment feront mes enfants ? » Mais si vous allez en enfer, comment ferez-vous vous-même ? On lit dans la Vie du vénérable P. Louis Lanuza, célèbre missionnaire de Sicile, mort en 1656, que ce serviteur de Dieu étant allé confesser un gentilhomme qui était débiteur de biens appartenant à autrui, lui ordonna d'en faire la restitution. Mais le malade lui répondit : « Mon père, si je restitue, mon fils ne pourra pas s'entretenir selon sa condition. » Le missionnaire employa les prières et les menaces ; mais voyant enfin que le malade s'obstinait à ne pas vouloir restituer, il quitta sa maison. Le lendemain matin, étant sorti pour vaquer à ses affaires, et cheminant dans un endroit isolé, ce saint père rencontra quatre nègres qui conduisaient un homme attaché sur un cheval.

Il leur demanda où ils allaient conduire ce malheureux. Ils répondirent : « Nous le conduisons *au feu.* » Le père regarda alors celui qui était sur le cheval, et il reconnut en lui le gentilhomme qu'il avait laissé la veille dans l'obstination. De retour dans la ville, il y apprit en effet que ce malheureux avait rendu l'âme quelques heures auparavant. Voilà comment finissent ceux qui refusent de faire la restitution pour laisser de la fortune à leurs enfants.

XXIII. Quelle folie de vouloir se damner pour laisser ses enfants dans l'aisance ! Si vous allez en enfer vos enfants viendront-ils vous en tirer ? Voici un fait rapporté par Pierre de Polade : Un père de famille avait une grande répugnance à restituer, parce qu'il ne voulait pas laisser ses enfants dans la pauvreté ; son confesseur inventa un moyen admirable pour le guérir de cette folie. Il dit au malade que s'il voulait recouvrer la santé, il fallait qu'un de ses enfants fît fondre de sa propre graisse au moyen du feu, et qu'il lui en frictionnât le corps. Le malade avait trois fils, mais aucun d'eux ne voulut se soumettre à ce tourment pour lui rendre la santé ; alors le père éclairé leur dit : « Vous ne voulez pas supporter une légère brûlure pour m'empêcher de mourir, et moi il me faudrait aller brûler éternellement dans l'enfer pour vous procurer une existence plus commode ! Ce serait de ma part une véritable folie. » Pour lors il restitua tout ce qu'il devait.

XXIV. « Mais, demande-t-on, si j'emploie le montant de la restitution à faire dire des messes, cela est-il valable ? » Non, ce n'est pas là une restitution valable. Lorsque le créancier est connu, encore qu'un confesseur ignorant (grâce à Dieu il n'y en a ici aucun de cette espèce), vous fît employer la

valeur de la restitution pour des messes, vous n'en seriez pas moins tenu de restituer à votre créancier. « Mais, direz-vous, j'ai déjà donné mon argent pour faire dire des messes. » Oui, mais le créancier veut avoir ce que vous lui avez pris. Quand le créancier n'est pas connu et qu'on ne peut pas le connaître, vous pouvez, seulement alors, employer l'argent de la restitution à faire dire des messes ou à faire des aumônes au profit de l'âme du créancier.

XXV. Mais il y a bien peu de gens qui s'acquittent de l'obligation de restituer ; nous voyons par expérience combien de vols il se commet chaque jour, et combien peu de restitutions il se fait. La chair cuite, comme on dit, ne retourne pas à la boucherie. Le P. Vermé rapporte dans son Instruction, qu'un père du désert vit un jour Lucifer sur son trône et un démon venu de sur la terre se présenter devant lui. Lucifer demandait à son envoyé pourquoi il avait été si long-temps à revenir ; le démon lui répondit qu'il avait employé tout son temps à tenter un voleur pour l'empêcher de restituer. « Holà, dit alors Lucifer, châtiez cet infâme. » Et se tournant ensuite vers lui, il lui dit : « Et tu ne sais pas, imbécile, que celui qui a pris le bien d'autrui ne le restitue jamais? et tu as perdu tout ton temps à empêcher un voleur de restituer ; vite qu'on le châtie. » Lucifer a raison, et pourquoi? parce que la chair cuite ne retourne jamais à la boucherie.

XXVI. Terminons ce que nous avons à dire sur ce commandement. Lors donc que quelqu'un a pris ce qui ne lui appartient pas, il faut distinguer s'il l'a pris de bonne ou de mauvaise foi ; si, l'ayant pris de bonne foi, il l'a encore en sa possession, il est hors de doute qu'il doit la restituer, et s'il l'a con-

sommée même de bonne foi, il doit restituer tout les profits qu'il en a retirés, c'est-à-dire tout ce qu'il a épargné sur son patrimoine. Mais s'il a tout consommé de bonne foi sans en devenir plus riche, il n'est tenu de rien restituer. Mais lorsqu'il l'a pris de mauvaise foi, il doit le restituer en entier, et de plus la valeur du préjudice que la personne volée a éprouvé par suite de ce vol, lors même que ce préjudice aurait été causé par un cas fâcheux. Il doit le faire s'il veut se sauver. S'il ne veut pas restituer, et s'il veut se damner, libre à lui de le faire; mais qu'il sache qu'il se repentira d'une telle conduite, non seulement en l'autre vie mais encore dans celle-ci.

XXVII. Le prophète dit que dans la maison où entre le bien d'autrui, il y entre en même temps la malédiction. « Hæc est maledictio quæ egreditur » super faciem omnis terræ..... et veniet ad domum » furis..... et consumet eam. » (Zach., v, 34.) C'est pourquoi saint Grégoire de Naziance dit: « Qui » opes inique possidet, etiam opes suas amittet. » Le bien d'autrui injustement retenu est un feu qui nous réduit en cendres, nous et nos biens. C'est la malédiction de Dieu qui opère cet effet. Hélas! s'écrie saint Grégoire, faisons en sorte que les biens soient possédés par nous, lorsque le Seigneur nous les envoie, et non que nous soyons nous-mêmes possédés par nos biens. « Terrena res possideatur, non » possideat. » Il y a des personnes qui deviennent esclaves de leur fortune, au point de vouloir se damner pour elle. O misère! combien d'âmes infortunées sont précipitées en enfer pour avoir retenu le bien d'autrui! Écoutez comment se conduisent les hommes sages qui font plus de cas de leur salut

que de tous les biens terrestres. Un roi de Castille laissant pour héritier au trône un enfant en bas âge, lui donna son frère pour tuteur. Ce frère ayant administré le royaume avec beaucoup de sagesse, ses vassaux voulurent lui conférer le titre de roi; mais celui-ci, au lieu de se laisser séduire par l'appât du pouvoir royal, se montra un jour en public tenant son jeune neveu dans ses bras, et déclara que le trône appartenait à cet enfant et qu'il était près à verser tout son sang pour le lui conserver. Voyez quelle belle action, renoncer au diadème pour ne pas offenser Dieu! Mais Dieu ne laissa pas ce fidèle serviteur sans récompense, car il fut élu roi du royaume d'Aragon, qu'il gouverna avec sagesse et où il fit régner la paix et la justice, et toute sa famille fut comblée de bénédictions.

XXVIII. Saint Augustin (serm. 19. *de Verb. apost.*) rapporte un semblable trait de générosité: « Dans la ville de Milan, un homme pauvre trouva une bourse contenant environ 200 livres. On lui dit qu'il pouvait garder cette somme attendu que le maître n'était pas connu. Mais le pauvre, qui était un homme pieux et craignant le Seigneur, fit placarder dans toutes les rues des affiches annonçant qu'il avait trouvé cette bourse. Le maître se présenta et donna tous les signalements de la bourse trouvée, qui lui fut alors remise par le pauvre. Il voulut alors lui donner 20 livres pour le récompenser, mais le pauvre ne voulut pas les recevoir; il lui dit alors d'en accepter au moins 10 ou bien 5; mais le pauvre refusait toujours en disant que la somme trouvée appartenait tout entière au maître de la bourse. Alors celui-ci indigné jeta la bourse par terre et dit: Eh bien, puisque vous ne voulez rien recevoir de

moi, je ne veux rien recevoir de vous, et alors le pauvre fut contraint d'accepter la récompense offerte. Mais au lieu de la garder, il alla la distribuer à d'autres pauvres.»

CHAPITRE VIII.

DU HUITIÈME COMMANDEMENT.

Ne pas faire de faux témoignage.

I. Ce commandement défend premièrement de faire aucun faux témoignage en justice. Lorsqu'on est légalement interrogé par le juge, on doit dire la vérité, et si on ne la dit pas, en alléguant que l'on ne sait pas ce dont il s'agit, on commet un péché. Mais, dira-t-on, je me suis tu pour ne causer aucun préjudice à mon prochain; c'est là une excuse, mais inadmissible, ainsi que nous l'avons dit en parlant du second commandement. Vous devez déclarer tout ce que vous savez, sans vous inquiéter du préjudice qui peut en résulter pour votre prochain. C'est là un préjudice légitime, parce qu'il est nécessaire pour l'intérêt public que les malfaiteurs soient punis; et ils ne peuvent pas l'être si le témoin ne déclare pas au juge ce qu'il a vu.

II. L'on commet encore un péché, et un péché plus grave, lorsqu'on fait en justice un faux témoignage qui cause un préjudice au prochain. Le mensonge est toujours un péché, lors même qu'on le fait en badinant ou pour être utile à quelqu'un; il n'est même

pas permis de dire un mensonge pour éviter la mort. L'auteur de la Bibliothèque des curés raconte (p. 179) que l'empereur Maximien envoya chercher saint Antoine, évêque de Nicomédie, et que les soldats qui étaient chargés de cette mission entrèrent par hasard dans la maison du saint lui-même pour lui demander à manger. Saint Antoine les traita avec la plus grande bienveillance. Ensuite ces soldats lui demandèrent à lui-même où ils pourraient trouver saint Antoine : « C'est moi-même, » leur répondit l'évêque. Alors les soldats, reconnaissants du bon accueil qu'il leur avait fait, lui dirent : « Puisque c'est vous, nous ne vous arrêterons pas, et nous dirons que nous ne vous avons pas trouvé. » Mais le saint leur répliqua : « Non, mes enfants, je ne veux pas que vous mentiez ; j'aime mieux m'exposer à la mort que de vous conseiller un mensonge. » Et il partit avec eux pour se rendre près de l'empereur.

III. Le mensonge est donc toujours un péché. Lorsqu'il ne cause aucun préjudice au prochain, c'est seulement un péché véniel ; mais c'est un péché mortel lorsqu'il cause au prochain un préjudice grave ; et c'est dans ce sens qu'il faut entendre les paroles suivantes de l'Écriture : « Os quod mentitur » occidit animam. » (Sap., I, 11.) Mais lorsque le mensonge est fait en justice, c'est un double péché mortel. Et lorsqu'il est attesté par serment, ainsi que cela a toujours lieu en justice, ce serment faux constitue un sacrilége qui est un péché des plus graves et un péché réservé. Un législateur de l'antiquité ordonna que le bourreau se tînt toujours à côté du juge avec la hache pour trancher la tête à celui qui ferait un faux témoignage. « Maledictus qui perver-

» tit judicium; et respondit omnis populus: Amen.» (Deut., XXIV, XXVII, 19.) Eusèbe rapporte (*Histor.*, liv. 6) qu'il y eut trois témoins qui portèrent en justice une accusation fausse contre l'évêque Narcisse. Le premier dit: « Si ma déposition est fausse, je veux mourir brûlé; » le second dit: « Je veux mourir de la jaunisse; » le troisième: « Je veux devenir aveugle. » Quelque temps après, ces imprécations retombèrent sur eux: l'un devint aveugle, l'autre istérique, le troisième mourut brûlé par le feu du ciel.

IV. Ce commandement défend, en second lieu, la médisance. C'est encore là un péché très commun; « Raro invenies (dit saint Jérôme) qui non » libenter reprehendant vitam alienam. » (Epist. *ad Celant.*) « Trouvez-moi un homme, dit saint Jacques, qui ne pèche pas par la langue, et je vous le donne pour saint: « Si quis in verbo non offendit, » hic perfectus est vir. » (Jaco., III, 3.) C'est un mauvais signe de voir les malades la langue noire; souvent on connaît la gravité de la maladie à la simple vue de la langue plutôt qu'en tâtant le pouls. Le pouls ne déclare pas quelquefois une grande fièvre, tandis que la langue, lorsqu'elle est noire et livide (comme dit Hippocrate), annonce une mort prochaine. Plusieurs personnes viennent à l'église et disent exactement leur rosaire; mais leur langue, devenue noire par les médisances qu'elles ont dites, indique qu'elles mourront bientôt, et qu'elles mourront en état de damnation. Saint Bernard dit que la médisance est une arme à trois tranchants qui d'un seul coup fait trois blessures: elle blesse par le péché celui qui s'en sert; elle blesse par la perte de la réputation celui contre qui elle est dirigée, et elle

blesse encore celui qui l'entend, parce que quand on écoute la médisance avec plaisir on commet un péché.

V. Expliquons maintenant tout ce qui est relatif à ce péché. Il y deux sortes de médisances : l'infamation et la diffamation. Il y a *infamation* lorsque l'on accuse son prochain d'une infamie dont il n'est pas coupable, ou bien lorsqu'on augmente sa faute; et lorsque ce péché est commis en matière grave, il est mortel, et il oblige à restituer la réputation qu'on a enlevée. La *diffamation* a lieu lorsque l'on dévoile un péché de son prochain resté secret aux personnes qui n'en n'ont pas connaissance. C'est encore un péché mortel, parce que, tant que sa faute reste secrète, le prochain conserve sa bonne réputation; et une fois qu'il a perdu son honneur, il ne peut plus paraître dans le monde.

VI. Il y a plusieurs manières d'enlever la réputation d'une personne. La première, lorsqu'on l'accuse ouvertement en disant : un tel a commis tel péché, etc.; la seconde, lorsqu'on l'accuse indirectement en disant, par exemple : un tel se présente souvent à la confession..... mais je ne veux rien dire. Quelquefois il vaut mieux expliquer le mal que de parler ainsi, parce qu'au moyen d'une telle réticence on fait souvent croire plus de mal qu'il y en a. La troisième manière existe lorsqu'on critique l'intention, Ne pouvant critiquer l'action parce qu'elle est bonne, que fait-on alors? on critique l'intention; on dira : il a fait cela pour en imposer. La quatrième manière consiste à médire avec des signes. Celui qui médit de cette manière est appelé par l'Écriture : « Vir linguosus,

» non dirigetur in terrâ. » (Psalm. CXXXIX, 12.) Cela signifie un homme à plusieurs langues, c'est-à-dire qui médit non seulement avec sa langue, mais avec ses mains, ses pieds, ses yeux. Il y avait un jeune homme qui n'ouvrait la bouche que pour médire de son prochain. Pour le punir de ce vice, Dieu commença par le rendre fou, ensuite il se coupa lui-même la langue avec les dents, et enfin il mourut en exhalant de sa bouche une odeur infecte. Plût à Dieu qu'il n'y eût pas un grand nombre d'hommes affectés de ce vice! « Venenum aspi» dum sub labiis eorum. » (Psalm. XIII, 3.) On dirait qu'ils ont la bouche remplie de venin, car ils ne peuvent pas l'ouvrir sans médire de l'un ou de l'autre.

VII. Il y en a qui ont la mauvaise habitude d'épier et de rapporter. Ils entendent une personne dire du mal d'un autre, et ils vont de suite le rapporter à cet autre : on les appelle rapporteurs, et ils sont maudits de Dieu, parce qu'ils travaillent pour le démon en troublant la paix des familles et des cités entières, et en engendrant des rixes et des inimitiés. Ce vice est traité dans le passage où nous parlons du commandement de la charité. Faites attention, mes chers frères, faites attention à ce que vous dites, gardez-vous de mériter l'enfer par votre langue. Dans *le tableau des exemples*, il est raconté que l'on vit une fois un damné ayant la langue brûlée et se la déchirant lui-même avec les dents, en disant : Cette langue maudite est cause de ma damnation.

VIII. Lorsque le péché du prochain est déjà public, si, sans un juste motif, on le dénonce à une personne qui l'ignore, ce n'est pas un péché mortel,

mais un péché véniel contre la charité. Mais remarquez que quand un fait a été public pendant quelque temps, mais qu'il est actuellement secret, c'est un grave péché de le dénoncer, parce qu'on enlève à la personne une réputation qu'elle avait recouvrée.

IX. Voyons maintenant le remède à appliquer à un tel vice. Il ne suffit pas, lorsqu'on a enlevé la réputation à son prochain, de s'en confesser, il faut encore lui restituer cette réputation. Mais c'est là que se trouve la difficulté; car il est aisé d'enlever la réputation de quelqu'un, mais il est très difficile de la lui restituer. Lorsque l'accusation est fausse, le calomniateur doit se dédire et avouer sa calomnie; mais c'est là une réparation à laquelle on se résoud difficilement. Menochius, part. 4; rapporte qu'un chevalier avait diffamé une dame mariée; il se confessa de ce péché au P. Victor, de l'ordre des Dominicains; ce confesseur lui dit: « Il » faut que votre seigneurie se dédise. » Le chevalier répondit: « Je ne puis le faire, ce serait perdre ma » réputation. » Le confesseur insista en lui disant que sans cela il ne pouvait pas lui accorder l'absolution. Mais le pénitent obstiné résistait toujours, alléguant qu'il ne pouvait pas le faire. Enfin le Père voyant qu'il parlait en vain, lui tourna le dos en lui disant: « Allez, vous êtes damné.»

X. Lorsque la faute que l'on impute au prochain est véritable, mais cachée, ainsi que nous l'avons dit plus haut, on est également obligé de restituer la réputation. Et ceci est encore plus difficile; car si la faute est vraie, on ne peut pas dire qu'elle ne l'est pas, parce que ce serait un mensonge, et le mensonge n'est jamais permis. Comment faut-il donc

se conduire? Il faut tâcher de prendre le meilleur moyen possible en se servant de quelques phrases équivoques, comme, par exemple, en disant : Ce que j'ai dit d'un tel je l'ai dit par plaisanterie, ou par passion, je veux me le tirer de la tête. Quelquefois il vaudra encore mieux dire du bien de la même personne sans rappeler ce qu'on a dit contre elle, particulièrement lorsque l'on peut présumer que cette personne sera bien aise qu'on agisse ainsi.

XI. Il faut cependant savoir une chose, c'est-à-dire que lorsqu'on rapporte du mal de quelqu'un à ses supérieurs, à ses parents, à ses tuteurs ou précepteurs, et qu'on le rapporte afin que ces personnes puissent réparer quelque dommage public, ou bien causé à autrui ou au dénonciateur lui-même, alors cela n'est pas considéré comme médisance ni comme péché. Par exemple, si une jeune fille a une liaison avec un jeune homme, ou bien si un jeune homme fréquente une maison suspecte, et que vous en avertissiez les parents afin qu'ils fassent cesser leur mauvaise conduite, vous ne commettez pas un péché; vous êtes même, dans certaines circonstances, obligé de le faire lorsque vous le pouvez sans vous exposer à un préjudice grave. Ce n'est pas là une médisance, ainsi que je l'ai dit. Saint Thomas dit (p. 2, q. 62, a 2, ad 1), que la détraction n'est un péché que lorsqu'elle est faite dans l'intention de dénigrer la réputation du prochain, et non pas lorsqu'on l'a fait pour l'empêcher de tomber dans le péché ou de causer un préjudice à autrui.

XII. Nous avons dit que c'est un péché de médire; mais est-ce aussi un péché d'entendre médire? Oui, lorsque celui qui écoute provoque le

médisant à parler, ou bien lorsqu'il prend plaisir à l'entendre et qu'il lui témoigne le plaisir qu'il éprouve. Quant à celui qui ne témoigne pas de plaisir à entendre le médisant, mais qui, par crainte, n'ose pas l'interrompre, saint Thomas (t. 1, q. 71, a 4) dit que lorsqu'il n'a pas la certitude d'empêcher la médisance par ses réprimandes, il ne commet pas un péché mortel : mais cela n'est applicable qu'à celui qui n'est pas le supérieur du médisant; car le supérieur serait obligé, même dans ce cas, de reprendre son inférieur et de lui défendre de médire. Du reste, quand on entend médire et que l'on voit qu'il s'agit d'une chose grave et secrète, on doit, ou reprendre le médisant, ou tâcher de changer de conversation, ou s'en aller, ou au moins faire voir le déplaisir que l'on éprouve en entendant un pareil discours.

XIII. En troisième lieu, ce commandement prohibe l'*affront*. L'affront est une insulte faite à une personne en sa présence. Par la médisance, on enlève la réputation à son prochain, et par l'affront on lui enlève son honneur. Saint Paul dit que ceux qui se rendent coupables d'une telle insulte envers leur prochain sont haïs de Dieu : « Deo odibiles contu» meliosos. » (Rom. 1, 30.) Et lorsque l'insulte porte sur des choses infamantes, le péché est double, parce qu'on attente en même temps à l'honneur et à la réputation ; c'est pourquoi de même qu'on est obligé de restituer la réputation, de même aussi l'on doit restituer l'honneur en demandant pardon ou en honorant la personne offensée par quelque acte d'humilité, et lorsque plusieurs personnes ont été témoins de l'affront que l'on a fait, ou dit (parce que l'insulte peut résulter d'une action ou

d'une parole), la restitution de l'honneur doit être faite en présence de ces mêmes personnes. Ouvrir les lettres d'autrui, c'est une espèce d'affront, et par conséquent un péché, à moins que l'on ait des raisons de présumer que cela ne doit pas inquiéter celui qui a écrit la lettre ou celui à qui elle est adressée. De même c'est un péché de révéler le secret confié ou promis, toutes les fois qu'il n'y a pas un juste motif pour le dévoiler. Quant à la nature de ces justes motifs, lorsque le cas se présente, on doit recourir au confesseur et se conduire d'après ses conseils.

XIV. Est-ce encore un péché de porter un jugement téméraire? Oui, lorsqu'il s'agit d'une chose grave, et qu'il y a vraiment témérité, c'est-à-dire absence de toute raison légitime, parce que lorsque le jugement est fondé il n'y a pas de péché. Soupçonner du mal de son prochain, cela ne constitue qu'un péché véniel, même lorsqu'on le fait sans aucun fondement, et cela ne peut arriver que difficilement au péché mortel, si ce n'est dans le cas où, sans aucun motif, on soupçonnerait son prochain d'un péché très grave. J'ai dit sans aucun motif, parce que quand on a un motif il n'y a pas de péché. Cependant il est vrai de dire que les bons pensent toujours bien de leur prochain, et les méchants mal : « Stultus cum ipse insipiens sit » omnes stultos æstimat. »

XV. C'est assez pour le huitième commandement; il nous resterait à parler du neuvième et du dixième qui défendent de convoiter la chose ou la femme du prochain; mais nous avons déjà parlé du péché d'impureté et du vol dans le sixième et le septième commandement. Dans les deux derniers on défend

seulement le désir de commettre ces péchés ; il suffit par conséquent de savoir à cet égard que c'est un péché de désirer ce qu'on ne peut pas faire sans pécher.

Je néglige également de traiter des commandements de l'Église, parce que nous avons déjà expliqué les choses les plus importantes qu'ils contiennent dans l'exposé des commandements du Décalogue.

DEUXIÈME PARTIE.

DES SAINTS SACREMENTS.

CHAPITRE I.

DES SACREMENTS EN GÉNÉRAL.

I. C'est Jésus-Christ qui a institué les sacrements au moyen desquels il nous fait participer à ses mérites; de sorte que les sacrements sont comme autant de canaux sacrés par lesquels il nous communique ses grâces qui sont le fruit des mérites de sa passion. Il faut savoir que tout sacrement confère deux sortes de grâces, la grâce sanctifiante et la grâce sacramentelle. La grâce *sanctifiante* ou habituelle est celle qui produit la grâce divine dans l'âme qui reçoit le sacrement lorsqu'elle est suffisamment disposée. La grâce sacramentelle est celle qui donne une assistance spéciale pour atteindre le but dans lequel chaque sacrement a été institué. C'est pourquoi le *baptême* nous confère la grâce spéciale de laver notre âme et de la purifier du péché. La *confirmation* nous donne la force de confesser la foi de Jesus-Christ et de surmonter les tentations du démon. L'*eucharistie* conserve et augmente en nous la grâce qui est la vie de l'âme. La *péni-*

tence nous fait recouvrer la grâce que nous avons perdue. L'*extrême-onction* nous donne des forces pour résister au moment de la mort aux assauts du démon. L'*ordre* nous confère l'aptitude à bien remplir les devoirs d'un ministre de l'Église. Enfin le *mariage* confère aux époux la facilité de supporter les charges du mariage et de bien élever leurs enfants.

II. Trois de ces sacrements, savoir le baptême, la confirmation et l'ordre, ont l'effet particulier d'imprimer un caractère, c'est-à-dire un certain signe spirituel qui se grave dans l'âme et qui ne peut jamais s'en effacer. Aussi ne peut-on les recevoir qu'une seule fois, à la différence des autres qui peuvent tous être reçus plusieurs fois.

III. Mon intention principale est de parler du sacrement de pénitence et de la confession afin que chacun sache se confesser; néanmoins, je ne veux pas négliger de vous donner en abrégé une explication des autres sacrements, afin que vous puissiez tous connaître leur essence, leurs effets et les dispositions qu'ils exigent.

CHAPITRE II.

DU SACREMENT DE BAPTÊME.

I. Examinons rapidement quatre points principaux relatifs au baptême: la nécessité, l'effet, le ministre et les personnes obligées de le recevoir. En ce qui concerne la nécessité, il faut savoir que

le baptême est non seulement le premier, mais encore le plus nécessaire de tous les sacrements. Sans le baptême, personne ne peut entrer en paradis : *Nisi quis renatus fuerit denuo, non potest videre regnum Dei.* (Jo., III, 3.) Il est encore le plus nécessaire par la raison que personne n'a la capacité de recevoir les autres sacrements avant d'avoir été baptisé, et c'est pour cela que le baptême est appelé la porte de tous les sacrements.

II. Par conséquent, celui qui ne reçoit pas réellement le baptême ne peut donc pas se sauver? Je réponds qu'il le peut s'il l'a reçu en intention, c'est-à-dire en désirant d'être baptisé et en croyant à Jésus-Christ, ainsi que cela est arrivé à un grand nombre de personnes qui n'ont pas pu recevoir le baptême en réalité et qui l'ont seulement reçu en intention.

III. L'effet du baptême est de laver l'âme et de la purifier de toutes ses souillures, tant des péchés actuels que du péché originel, et de la délivrer de toutes les peines que ces péchés lui auraient méritées.

IV. Le ministre du sacrement de baptême est le curé qui doit ordinairement l'administrer, ou bien un autre prêtre avec l'autorisation du curé. Néanmoins, en cas de danger, c'est-à-dire lorsque l'enfant se trouve près de mourir, il peut être administré par tout homme ou femme quelconque, même par un hérétique ou un infidèle.

V. Parlons maintenant aux personnes qui doivent recevoir le baptême. Lorsque ces personnes sont adultes, elles doivent avoir l'intention de recevoir le sacrement et même la douleur de leurs péchés; quelques auteurs veulent que ce soit une douleur

de contrition, mais la plupart disent qu'il suffit de la douleur d'attrition, et cette opinion est soutenue par saint Thomas le docteur angélique qui dit : « Ad hoc » ut homo se præparet ad gratiam in baptismo, præ- » exigitur fides, sed non charitas, quia sufficit attritio » præcedens, et si non contritio. » (Saint Thomas, in 4 dist. 6 qu. 1, art. 3, ad. 5.) Quant à la signification des mots *contrition* et *attrition*, nous l'expliquerons en parlant de la confession. Il faut donc pour les adultes l'intention; mais pour ceux qui sont baptisés avant d'avoir l'usage de leur raison, l'Église supplée à l'intention pour eux. C'est ainsi que par les mérites de Jésus-Christ le salut est acquis à tous ces enfants qui sont tués par les ennemis de la foi, ainsi que cela arriva aux saints Innocents.

VI. Il faut en outre pour le baptême la matière, la forme et l'intention du prêtre. La *matière* est l'eau naturelle, la *forme* est composée des paroles que dit le prêtre en versant trois fois de l'eau sur la tête du baptisé; mais dans un cas de nécessité, si l'eau ne pouvait être versée sur la tête, il suffirait de la verser sur la poitrine, ou sur le dos, ou sur toute autre partie, lorsqu'on ne pourrait pas faire autrement. Les paroles dont se compose la forme sont celles-ci : « Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. » Sages-femmes, faites bien attention qu'il ne faut pas dire au nom du Père, du Fils, du Saint-Esprit, mais, au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Il faut de plus que le prêtre ait l'intention d'administrer le baptême, ou au moins de remplir les intentions de l'Église, suivant la définition donnée par le concile de Trente : « Si quis dixerit » in ministris, dum sacramenta conficiunt et confe- » runt, non requiri intentionem, saltem faciendi

» quod facit Ecclesia, anathema sit. » Sess. 7, can. 11.

VII. Pour la validité du baptême, on exige aussi un parrain et une marraine, mais l'un ou l'autre suffit. Il ne peut pas y en avoir plus de deux, ni deux du même sexe. Ils sont obligés d'enseigner à l'enfant qu'ils ont tenu sur les fonts, les principes de la foi et des bonnes mœurs, lorsque ces enfants n'ont personne pour les leur enseigner; mais ils sont dispensés de cette obligation dans les pays catholiques où les curés prennent soin d'enseigner le catéchisme aux enfants. Il faut savoir encore qu'au moyen du baptême, il se forme un lien de parenté spirituelle entre le baptisé et les parrain et marraine, ainsi qu'entre ceux-ci et les père et mère du baptisé, en sorte qu'entre ces personnes le mariage ne peut avoir lieu. Il faut remarquer encore que le baptême doit être administré dans l'église, et que ce serait un péché grave de l'administrer dans une maison particulière sans une nécessité urgente. Il y aurait nécessité, si l'enfant était en danger de mort, ou bien si on ne pouvait le porter à l'église sans publier le déshonneur de la mère, ou sans quelque autre inconvénient très grave; néanmoins les enfants des rois et des princes (*regum et principum*, comme il est dit dans la *Clementina*, unic. de Baptism.) ont le privilége de recevoir le baptême dans leurs palais. Il faut remarquer de plus que c'est un péché grave, suivant l'opinion générale, de différer pendant plus de dix ou onze jours à donner le baptême, à moins qu'on n'y soit forcé par quelque circonstance extraordinaire.

CHAPITRE III.

DE LA CONFIRMATION.

I. Il y a peu de choses à dire sur la confirmation. C'est un des sept sacrements, ainsi que l'a déclaré le concile de Trente (sess. 7, can. 1) et avant lui le concile de Constance, can. 75, et celui de Florence, decret. fid. pars 2. Ce sacrement augmente en nous la grâce que le baptême nous a conférée.

II. La matière de la confirmation est le saint chrême qui est composé d'huile et de baume consacrés par l'évêque, ainsi que l'enseigne le Catéchisme romain et ainsi que l'a déclaré Benoît XIV dans sa Lettre encyclique, 54 ou § 52, t. 4, de son Bullaire. L'huile désigne l'abondance de la grâce de l'Esprit Saint que le sacrement de confirmation répand en notre âme, et le baume signifie l'odeur de vertu dont ce sacrement nous entoure. La forme de la confirmation consiste dans les paroles que dit l'évêque lorsqu'il oint le front de celui qui reçoit le sacrement et dans le signe de la croix dont il le marque. Voici les paroles sacramentelles (en disant d'abord le nom de celui qui va recevoir la confirmation) : « N..., signo te signo crucis et confirmo te » chrismate salutis; in nomine Patris et Filii et Spi» ritûs sancti. » Et l'on répond : « Amen. » Ensuite il donne un petit soufflet sur la joue pour avertir le confirmé qu'il doit être prêt à souffrir toutes les

peines et toutes les injures pour l'amour de Jésus-Christ et le renvoie en lui donnant le salut de paix ; *Pax tecum*. Au moyen des paroles, *signo te signo crucis*, celui qui reçoit ce sacrement se trouve marqué ou inscrit comme soldat de Jésus-Christ. Et au moyen des paroles, *confirmo te chrismate salutis*, il reçoit la grâce qui le rend fort pour résister aux ennemis de la foi et aux attaques de l'enfer.

III. Pour recevoir ce sacrement, on doit connaître les mystères de la foi et se trouver en état de grâce, sans quoi on commettrait un sacrilége. Il est donc nécessaire que celui qui se présente pour recevoir la confirmation se soit confessé et ait communié. Autrefois, l'on donnait la confirmation aux petits enfants; mais aujourd'hui, Benoît XIV a déclaré, dans sa Constitution 129. *Ut quamvis*, de l'an 1740 (Voy. t. 1, *Bullar.*, § 6), que l'on ne doit donner ce sacrement qu'aux personnes qui ont atteint l'âge de raison, ou tout au moins accompli leur septième année, comme le dit le Catéchisme romain. Néanmoins, ce même pontife admet dans un autre endroit, avec plusieurs autres docteurs, que l'on peut administrer la confirmation aux petits enfants lorsqu'on y est contraint par quelque motif puissant, comme, par exemple, lorsqu'un enfant se trouve en danger de mort ou lorsque l'évêque doit s'absenter du diocèse pour un long espace de temps.

IV. Quant à la question de savoir si la confirmation est obligatoire non seulement pour ceux qui veulent prendre les ordres, mais encore pour tous les chrétiens sans exception, cette question a d'abord fait naître des dissidences parmi les auteurs; mais aujourd'hui, on ne peut plus élever aucun doute là-dessus, car Benoît XIV a déclaré dans sa

Constitution, *Etsi pastorales* (t. 1, *Bullar.*, n. 57, § 3, n. 4) que les évêques devaient avertir tous les fidèles que s'ils refusaient ou négligaient de recevoir la confirmation, ils se rendaient par là coupables de péché mortel : « Monendi sunt (ce sont ses expres-» sions) ab ordinariis locorum eos gravis peccati » reatu teneri, si cum possunt ad confirmationem » accedere, renuunt ac negligunt. »

V. La présence du parrain (et il ne doit y en avoir qu'un seul) est aussi exigée pour ce sacrement, sous peine de faute grave. Le parrain doit de plus avoir reçu la confirmation, et il doit être du même sexe que la personne qui va être confirmée, et pendant l'administration du sacrement, il doit tenir sa main droite sur l'épaule droite de celui qui le reçoit. Ce parrain contracte le même lien de parenté spirituelle qui se forme entre les autres parrains et les baptisés. Il faut savoir qu'il est défendu aux religieux et religieuses de remplir de telles fonctions, ainsi qu'on le voit dans le Rituel romain (*de Patrinis in bapt.*).

VI. Pour comprendre avec quelle efficacité ce sacrement confère aux fidèles la force spirituelle, il suffit de connaître un fait rapporté par saint Grégoire de Naziance et Prudence (saint Grég. orat. 1, de Julian., et Prudent., lib. adv. Judæos). Un jour, Julien l'Apostat voulait offrir un sacrifice à ses idoles, et tout était déjà préparé par la cérémonie; mais lorsqu'on commença le sacrifice, les couteaux ne coupèrent pas, le feu s'éteignit subitement et les prêtres devinrent immobiles comme des pierres; alors le grand-prêtre s'écria : « Il y a parmi vous un baptisé ou un confirmé. » L'empereur demanda s'il y avait une telle personne parmi les assistants, et alors il s'avança un tout jeune homme confirmé depuis

peu, qui lui dit avec enthousiasme: « Prince, c'est moi qui ai reçu la confirmation, c'est pourquoi j'ai prié Dieu d'empêcher l'impiété de ce sacrifice, et Dieu m'a exaucé. » Julien, stupéfait et confus de ce prodige, laissa le sacrifice et sortit du temple.

CHAPITRE IV.

DE L'EUCHARISTIE.

I. J'ai beaucoup à dire sur l'eucharistie. Dans ce sacrement, Jésus-Christ nous donne son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin, afin d'augmenter en nous sa grâce et son saint amour au moyen de la communion. Nous devons donc croire qu'au moyen des paroles de la consécration que dit le prêtre en célébrant le sacrifice de la messe, le pain et le vin perdent leur substance, et qu'il n'en reste que la couleur, la saveur et la forme, de manière que c'est un principe de foi que J.-C. est réellement présent sur l'autel, en corps, en âme et en divinité.

II. Nous devons croire en conséquence que J.-C., tout en restant dans le ciel, se trouve réellement et entièrement dans tous les endroits de la terre où est le pain consacré, et que, quand on divise la sainte hostie, le corps de J.-C. n'est pas divisé, et qu'il reste tout entier dans chaque partie de l'hostie, ainsi que l'a déclaré le concile de Trente, sess. 13, can. 3, et ainsi que l'avaient déclaré auparavant le concile de Nicée (dans Bellarmin, *de Euch.*, c. xx), et celui de Latran, tenu sous Innocent III, can. 1.

III. L'effet principal de ce sacrement est de conserver et de perfectionner en nous la vie spirituelle de l'âme. Car de même que le pain terrestre nourrit le corps, ce pain céleste nourrit l'âme et la fait grandir dans l'amour divin. Il nous sert encore de remède pour nous purger des péchés véniels et nous préserver des mortels : « Antidotum quo liberemur a » culpis quotidianis, et à peccatis mortalibus præ» servemur, » dit le concile de Trente, sess. 13, chap. II. Un autre effet de ce sacrement est la résurrection et la glorification de nos corps, que nous espérons obtenir au jour du jugement dernier, selon les promesses de Jésus-Christ : « Qui manducat meam » carnem et bibit meum sanguinem habet vitam æter» nam, et ego resuscitabo eum in novissimo die » (Jo., VI, 55.) Mais l'effet que nous devons le plus désirer en vertu de ce sacrement, c'est qu'il nous unisse et nous incorpore à Jésus-Christ : « Qui manducat » meam carnem... in me manet, et ego in illo . » (Ib., v, 57.)

IV. Pour profiter de tous ces effets, il est nécessaire d'être en état de grâce ; car, autrement, celui qui reçoit la sainte communion étant coupable de péché mortel, reçoit bien Jésus-Christ, mais non pas sa grâce ; au contraire, il reçoit sa disgrâce, et il mange la sentence de sa propre condamnation, suivant l'expression de l'apôtre : « Judicium sibi man» ducat et bibit ; » parce qu'il commet un énorme sacrilége. On raconte qu'une personne en état de péché mortel alla communier ; mais qu'en résulta-t-il ? l'hostie qui lui fut donnée devint comme un poignard qui lui coupa la gorge, et elle mourut subitement sur les marches de l'autel. Écoutez un autre fait plus effrayant, que l'on trouve dans les *Chro-*

niques Thérésiennes, tom. 1. Une jeune fille, qui avait eu une faiblesse ne voulut pas par honte s'en confesser, et elle fit à la suite de ce péché trois communions sacriléges; mais, après la troisième, la malheureuse mourut d'une mort subite au pied de l'autel. Alors son visage, au lieu de paraître noir, devint tout resplendissant; ce qui faisait dire à tous les assistants : C'est une sainte! c'est une sainte! Et comme on la croyait telle, on la porta en procession autour de la ville. Mais écoutez la suite, et tremblez de communier en état de péché mortel. Un saint religieux était en oraison dans sa cellule, il lui apparut un ange au milieu de la nuit, pendant que le corps de la jeune fille était encore dans l'église; l'ange transporta ce saint religieux dans l'église et il lui ordonna d'ouvrir la bouche de la morte; le père ayant ouvert la bouche du cadavre y trouva les trois hosties que la malheureuse avait reçues indignement; il les plaça dans un saint ciboire, et alors le visage du cadavre perdit son éclat et devint tout noir.

V. Revenons à notre principe. Lorsqu'on est en état de péché mortel, il ne suffit pas, pour pouvoir communier, de faire un acte de contrition, comme cela suffit pour les autres sacrements, il faut se confesser et recevoir l'absolution; dans le cas seulement où celui qui a commis un péché grave aurait oublié de s'en confesser et ne s'en souviendrait que lorsqu'il se serait approché de l'autel pour recevoir la communion, il pourrait alors communier en faisant seulement un acte de contrition, afin d'éviter le scandale qu'il causerait s'il quittait l'église à ce moment pour aller se confesser.

VI. Voilà quelle est la disposition nécessaire pour

l'âme. Quant à la disposition du corps, il faut que la personne qui communie soit à jeun depuis minuit, c'est-à-dire qu'elle n'ait avalé aucune chose digérable, soit liquide, soit solide, excepté lorsque c'est un malade en danger de mort, qui peut, en ce cas, recevoir le viatique sans être à jeun.

VII. Voilà pour les dispositions absolument nécessaires; mais pour communier avec plus de fruit, il faut encore que l'âme soit purifiée des péchés véniels, au moins de ceux qui sont commis avec intention et en connaissance de cause. C'est pourquoi les âmes froides qui commettent habituellement des péchés véniels sont indignes de communier souvent; le plus qu'on peut le leur permettre, c'est de communier tous les huit jours, afin que le sacrement leur donne au moins la force de ne pas tomber dans les péchés mortels. Quant aux personnes qui ne commettent pas de péchés véniels délibérés, et qui désirent faire des progrès dans l'amour divin, elles peuvent communier plus souvent, suivant les conseils de leurs confesseurs. Saint François de Sales disait que Jésus-Christ ne se donne à nous que par amour, et qu'ainsi nous ne devons le recevoir que par amour. Par conséquent, la meilleure disposition pour la communion c'est de la recevoir dans l'intention d'accroître en nous l'amour divin.

VIII. On sait que tout chrétien est tenu, par une obligation grave, de communier une fois l'an, pour accomplir le commandement de la communion pascale dans les quinze jours que dure le temps pascal, c'est-à-dire depuis le dimanche des rameaux jusqu'à l'octave de pâques, et cela sous peine de se voir interdire l'entrée de l'église, et d'être privé après sa mort de la sépulture ecclésiastique. De

plus, chacun est tenu de communier et de recevoir le viatique lorsqu'il se trouve en danger de mort; je dis en danger de mort; mais on ne doit pas attendre que le malade soit à la dernière extrémité, parce que, si l'on attend jusque là, il court un grand danger de mourir sans avoir le temps de prendre le viatique, ainsi que cela est arrivé à un grand nombre de personnes.

IX. C'est donc une obligation très grave pour tout chrétien, ainsi que l'a déclaré l'Église, de recevoir la communion à ces deux époques, c'est-à-dire au temps pascal et dans le danger de mort; mais il faut savoir en outre que l'on se maintiendra difficilement en état de grâce, si l'on ne communie qu'une fois l'année, comme font certaines personnes qui négligent le soin de leur salut; cela est démontré par l'expérience et par la raison, parce que l'âme restant long-temps privée de cette nourriture divine ne peut pas avoir la force de résister aux tentations et doit facilement tomber dans le péché. Le saint sacrement est appelé le pain céleste, parce qu'il conserve la vie de l'âme comme le pain terrestre conserve la vie du corps. Par conséquent, l'on doit communier au moins tous les huit jours, ainsi que nous l'avons dit. Quant aux personnes qui pratiquent la vie spirituelle, qui font l'oraison mentale, et qui s'abstiennent de tout péché véniel délibéré, elles peuvent communier plusieurs fois la semaine, suivant le conseil de leur confesseur. Et pour celles qui mènent une vie moins austère, elles doivent communier tous les dimanches, ou au moins tous les huit jours, ou au moins tous les quinze jours, pour pouvoir se maintenir en état de grâce.

X. On doit faire communier les enfants aussitôt

qu'ils sont en état de comprendre (commme dit saint Thomas, 3, p. q. 80, a. 9, ad 3) la différence existant entre le pain divin et le pain terrestre. Certains enfants acquièrent ce degré de capacité plus tôt, d'autres plus tard; mais, en règle générale, la communion ne devient obligatoire pour eux que lorsqu'ils ont accompli leur neuvième ou dixième année, et ils ne peuvent pas différer de la recevoir au-delà de la douzième, ou tout au plus de la quatorzième. Il faut savoir cependant que saint Charles Borromée ordonna aux curés de faire communier les enfants lorsqu'ils auraient atteint leur dixième année. Quant aux enfants qui sont sur le point de mourir, suivant l'opinion de la plupart des docteurs et celle de Benoît XIV (*De Synodo*, l. 7. ch. XII, n. 3.), on n'exige pas pour eux un âge aussi avancé, il suffit qu'ils aient la capacité pour se confesser.

XI. Il faut communier, mais communier (comme nous l'avons dit) en état de grâce; car autrement la communion deviendra un poison, ou, pour mieux dire, une corde qui étranglera celui qui l'aura prise indignement. Saint Cyprien raconte (*Serm. de lapsis*), qu'une femme chrétienne ayant commis, par crainte de la persécution, une action contraire à la foi, alla se cacher dans l'église et communia sans s'être préalablement confessée; mais qu'en arriva-t-il? l'hostie consacrée s'arrêta dans son gosier, qui se gonfla subitement, et la malheureuse fut saisie d'un tremblement général, et elle expira sur-le-champ.

CHAPITRE V.

DE LA PÉNITENCE.

I. Le sacrement de la pénitence est celui par lequel les péchés commis depuis le baptême sont pardonnés à ceux qui s'en confessent par le moyen de l'absolution que leur donne le confesseur; car Jésus-Christ a donné aux confesseurs le pouvoir de remettre les péchés, lorsqu'il a dit : « Quorum re» miseritis peccata, remittuntur eis; et quorum » retinueritis retenta sunt. » (Jo., xx, 23.) C'est pourquoi le concile de Trente prononce l'excommunication contre ceux qui prétendent que ce sacrement n'a pas la vertu de remettre les péchés. Par le moyen de ce sacrement le pécheur recouvre non seulement la grâce divine, mais encore les mérites des bonnes œuvres qu'il a faites en état de grâce et qu'il avait perdus par le péché. De plus, l'âme reçoit une plus grande force pour résister aux tentations; car le concile de Trente dit, sess. 6, cap. vii, qu'au moyen de la purification « renovamur spiritu mentis » nostræ; » et toutes ces grâces, nous les recevons par les mérites de la passion de Jésus-Christ.

II. Pour recevoir ce sacrement, il faut trois choses principales de la part du pénitent : 1° la douleur des péchés commis, avec la résolution de ne plus pécher; 2° la confession intérieure des fautes commises; 3° l'accomplissement de la pénitence pre-

scrite par le confesseur ; mais, pour pouvoir confesser tous ces péchés et en concevoir un sincère repentir, il faut que le pénitent fasse préalablement, avec beaucoup de soin, un examen de conscienc

§ I. *De l'examen de conscience.*

III. Cet examen consiste à faire une recherche scrupuleuse de tous les péchés commis depuis la dernière bonne confession que l'on a faite. A cet égard ; il y a beaucoup de personnes qui manquent en s'examinant trop, et beaucoup d'autres en s'examinant trop peu. Celles qui s'examinent trop sont les personnes scrupuleuses qui sont toujours occupées à considérer l'état de leur conscience et n'ont jamais l'esprit tranquille ; et en agissant ainsi elles négligent de s'appliquer à concevoir un sincère repentir de leurs fautes et à former une bonne résolution pour l'avenir. Et de plus, en se livrant à leurs scrupules, elles prennent de la haine pour le sacrement, parce que, toutes les fois qu'elles vont se confesser, il leur semble qu'elles vont au martyre. Il n'est pas nécessaire que cet examen soit fait avec un soin extrême, il suffit d'un soin ordinaire, c'est-à-dire que l'on s'applique avec attention à se rappeler tous les péchés que l'on peut avoir commis depuis la dernière confession. Du reste, ce soin doit être en rapport avec l'état de conscience du pénitent. S'il ne s'est pas confessé depuis long-temps et s'il a commis des fautes très graves, il doit faire son examen avec plus de soin ; et il faut moins de soin s'il s'est confessé depuis peu de temps et s'il n'a commis que des fautes légères. Enfin si, après avoir fait cet examen avec soin, on oublie quelque

péché, mais que l'on ait une douleur générale de toutes ses fautes, ce péché oublié est pardonné comme tous les autres, et on ne conserve que l'obligation de s'en accuser à la prochaine confession que l'on fera. Quand le confesseur dit au pénitent scrupuleux qu'il ne doit plus faire d'examen de conscience ou qu'il doit cesser de se confesser pendant quelque temps, il faut qu'il se taise et lui obéisse. Saint Philippe de Néri disait que ceux qui désirent marcher avec avantage dans les voies du Seigneur obéissent à leur confesseur qui tient la place de Dieu sur la terre. Ceux qui se conduisent ainsi s'exemptent de rendre compte à Dieu de leurs actions. (Vit., lib. 1, cap. xx.) Et saint Jean de la Croix disait que c'était de l'orgueil et du manque de foi que de ne point suivre ce que disait le confesseur. (*Tratt. delle spine*, tom. 3, coll. 4, § 2, n. 8.) Oui, parce que le Seigneur a dit, en parlant à ses ministres: Qui vous écoute, m'écoute: *qui vos audit, me audit.*

IV. Mais plût à Dieu que tous les pécheurs fussent comme les scrupuleux! Les pénitents de cette espèce ont ordinairement une conscience timorée; ils sont obéissants et ils marchent dans la bonne voie. Le mal est que la plupart n'aient pas tant de scrupule; ils commettent des péchés mortels sans nombre et ils n'en tiennent aucun compte; ils se confessent à peine de ceux qui leur viennent à la mémoire au moment même de la confession, et de cette manière il arrive souvent qu'ils ne disent pas seulement la moitié de leurs péchés. Les confessions faites de cette manière ne servent de rien, il vaudrait même mieux ne pas se confesser du tout. Un historien (Micio Eritleo) raconte qu'un jeune homme, qui

en agissait ainsi, s'étant trouvé en danger de mort, fit appeler un confesseur; mais avant que le confesseur fût arrivé, il vint auprès du malade un démon qui lui fit voir une longue liste des péchés qu'il avait passé sous silence dans ses confessions, et toujours par défaut d'examen. Alors le malheureux jeune homme désespéra de son salut, et mourut dans ce désespoir sans s'être confessé.

V. Ceux qui vivent en bons chrétiens font tous les soirs leur examen de conscience et l'acte de contrition. Un religieux plein de zèle qui se trouvait en état de maladie et à qui son supérieur conseillait de se confesser, répondit: « Grâce à Dieu, depuis trente ans j'ai fait tous les jours mon examen de conscience, et je me suis confessé chaque jour comme si je devais mourir ce jour-là. » Ainsi, mes frères, lorsque quelqu'un de vous va se confesser, qu'il se retire au moins dans quelque coin de l'église, qu'il remercie Dieu d'abord de l'avoir attendu jusqu'à ce jour, et qu'il le prie ensuite de lui faire connaître le nombre et la gravité des péchés dont il s'est rendu coupable. Il commencera alors à repasser dans sa pensée les endroits où il est allé, les personnes qu'il a fréquentées, et les occasions dans lesquelles il s'est trouvé depuis sa dernière confession, et de cette manière il réfléchira à toutes les fautes qu'il a pu commettre dans le temps qui s'est écoulé depuis lors, par pensée, paroles et actions; il s'examinera surtout sur les péchés d'omission, particulièrement s'il est père de famille, magistrat, etc., puisque ce sont là les péchés dont le plus souvent ces personnes ne se confessent pas. Mais lorsqu'on a commis des péchés de diverses espèces, il vaut mieux, pour faire un examen plus clair, suivre les commande-

ments du Décalogue, et voir à chaque commandement en quoi l'on a péché, si c'est gravement ou légèrement.

VI. Celui qui voit qu'il vient de commettre un péché mortel fera bien d'aller sur-le-champ s'en confesser, attendu qu'il peut mourir à chaque instant et perdre son salut. « Je me confesserai, dit-on, à Pâques ou à Noël. » Et comment savez-vous si d'ici à cette époque vous ne serez pas enlevé par une mort subite? « J'espère que Dieu me préservera de ce malheur. » Mais s'il arrive? Combien de personnes ont dit *plus tard, plus tard*, et qui maintenant brûlent en enfer, parce que la mort les a surprises et ne leur a pas laissé le temps de se confesser! Saint Bonaventure raconte dans la Vie de saint François (ch. x) que pendant que ce saint allait prêcher dans les campagnes, il fut accueilli dans la demeure d'un gentilhomme; par reconnaissance des bons traitements qu'il y reçut, il recommanda ce gentilhomme à la miséricorde divine, et alors Dieu lui révéla que son hôte se trouvait en état de péché et que sa mort approchait. Le saint le fit venir aussitôt et le fit confesser à un prêtre qui l'avait accompagné. Après s'être confessé, le gentilhomme se mit à table pour dîner, mais au premier morceau qu'il porta à sa bouche il fut saisi d'une douleur aiguë qui lui ôta la vie.

VII. La même disgrâce arriva à un certain pécheur qui se damna pour avoir retardé de se confesser. Le vénérable P. Beda rapporte qu'un homme qui avait d'abord vécu dans la dévotion, mais dont le zèle s'était refroidi au point qu'il avait commis un péché mortel, différait de jour en jour de s'en confesser. Etant tombé dangereusement malade, il dif-

férait encore, disant qu'il se confesserait ensuite avec une meilleure disposition ; mais l'heure du châtiment sonna ; il tomba dans une crise mortelle pendant laquelle il lui sembla voir l'enfer ouvert sous lui. Il reprit ensuite l'usage de ses sens, et les assistants l'engagèrent à se confesser, mais il répondit : « Non, il n'est plus temps, je suis damné. » Les assistants continuaient à l'exhorter, mais il leur répondit : « Vous perdez votre temps, je suis damné. Voilà l'enfer ouvert ; j'y vois Judas, Caïphe et ceux qui firent mourir Jésus-Christ, et je vois auprès d'eux une place préparée pour moi, parce que j'ai comme eux méprisé le sang de Jésus-Christ en différant pendant si long-temps de me confesser. » Et le malheureux mourut dans ce désespoir au point qu'il fut enterré hors de l'église comme un chien, et sans qu'on fît pour lui aucune prière. (Beda, *Hist. Anglic.*, chap. XIII.)

VIII. Quant aux péchés véniels, on doit également s'en confesser, parce qu'ils sont remis au moyen de la confession. Mais on n'y est pas obligé, parce que, comme dit le concile de Trente, il y a d'autres moyens d'obtenir le pardon de ces péchés, tels que les actes de contrition ou d'amour et le *Pater* récité avec beaucoup de dévotion.

IV. L'eau bénite remet-elle aussi les péchés véniels ? Je réponds : Oui ; elle ne les remet pas directement, mais indirectement, c'est-à-dire au moyen de l'interprétation, parce qu'en donnant la bénédiction aux fidèles, l'Eglise leur prescrit des actes de repentir et d'amour qui effacent ces péchés. Ainsi donc, après avoir reçu l'eau bénite, il convient de faire aussitôt un acte de contrition ou d'amour, afin que Dieu puisse nous remettre tous

les péchés véniels dont notre âme est souillée. L'eau bénite nous est encore utile pour nous disposer à la dévotion et pour écarter les tentations du démon, surtout au moment de la mort. Le P. Surius raconte qu'un moine, se trouvant à l'agonie, priait son supérieur de chasser un oiseau noir qui se trouvait sur sa fenêtre; le supérieur jeta de l'eau bénite sur la fenêtre, et l'oiseau noir, qui était le démon, s'envola aussitôt. La même chose est racontée par le P. Ferrerio d'un moine qui, au moment de la mort, vit sa chambre pleine de démons; on aspergea la chambre avec de l'eau bénite, et aussitôt les démons disparurent. (*Hist.*, pag. 183.)

X. Nous avons parlé de l'examen de conscience en ce qui concerne les péchés mortels et les péchés véniels; mais quel est le péché dont se rend coupable celui qui agit avec le doute, ne sachant pas si l'action qu'il commet est un péché véniel ou un péché mortel? il se rend coupable d'un péché mortel, parce qu'il s'expose volontairement à offenser Dieu d'une manière grave; il faut donc qu'il éclaircisse ses doutes avant d'agir, et s'il ne s'est pas conduit de cette manière par le passé, il faut qu'il s'en confesse tout au moins devant Dieu. Quant aux personnes scrupuleuses qui ont des doutes sur toutes les actions, il faut leur appliquer une autre règle. Elles doivent obéir à leur confesseur lorsqu'il leur ordonne de surmonter tous leurs doutes, et d'agir contrairement à leurs scrupules. Elles doivent lui obéir exactement, sans quoi elles deviendraient des êtres inutiles et incapables de ne rien faire soit corporellement, soit spirituellement.

XI. Avant d'aller plus loin, j'exhorte chaque fidèle à faire sa confession générale s'il ne l'a pas faite,

et je ne parle pas seulement pour les personnes qui ont fait des confessions sacriléges en omettant quelques péchés, ou bien des confessions nulles en les faisant sans examen et sans repentir, mais je parle pour tous ceux qui ont la ferme volonté de se convertir à Dieu : la confession générale est un moyen très efficace pour obtenir un changement de vie. Sainte Marguerite de Cortone, après s'être convertie à Dieu, se confessa de tous ses péchés et se fit tellement aimer du Seigneur, qu'il avait des entretiens avec elle et qu'il l'appelait *ma pécheresse, ma pauvrette.* Un jour elle lui demanda avec humilité : « Seigneur, quand m'appellerez-vous *ma fille*? » Jésus-Christ lui répondit : « Quand tu auras fait une confession générale de ta vie tout entière, alors je t'appellerai *ma fille.* » Elle fit la confession générale, et depuis ce temps Jésus-Christ l'appelait *ma fille.*

§ II. *De la contrition.*

XII. La contrition des péchés est si nécessaire pour obtenir leur pardon, que sans elle Dieu lui-même (au moins selon le cours ordinaire de sa providence) ne pourrait pas l'accorder. « Nisi pœnitentiam habueritis omnes similiter peribitis. » (Luc, XIII, 3.) Il peut arriver qu'un pécheur se sauve quoiqu'il meure sans faire son examen de conscience et sans s'être confessé, comme par exemple dans le cas où il ferait un acte de contrition sincère et où il lui manquerait le temps ou un prêtre pour se confesser; mais sans la contrition il est impossible qu'il se sauve. C'est une grave erreur que commettent ceux qui, lorsqu'ils se préparent à la confession, sont

seulement attentifs à se rappeler leurs péchés sans s'appliquer à en concevoir un véritable repentir. Nous devons sans cesse demander à Dieu cette douleur de nos fautes, et avant d'aller au confessional nous devons dire un *Ave Maria* en l'honneur de la bonne Vierge, afin qu'elle nous obtienne la douleur de nos péchés. Pour que ce repentir ait la force de nous procurer le pardon de nos fautes, il doit réunir cinq conditions. Il doit être vrai, surnaturel, souverain, universel et confiant.

XIII. 1° La contrition doit être *vraie*, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas partir seulement de la bouche, mais du cœur. Voici comment elle doit être d'après ce qu'enseigne le concile de Trente : « Animi dolor » ac detestatio de peccato commisso, cum proposito » non peccandi de cætero. » (Sess. 14, cap. IV.) Il faut que l'âme conçoive un véritable repentir, une horreur, une amertume du péché commis et qu'elle le déteste de toute sa force, comme disait un illustre pénitent, le roi Ézechias : « Recogitabo tibi omnes annos » meos in amaritudine animæ meæ. » (Isa. XXXVIII, 15.)

XIV. 2° La contrition doit être *surnaturelle*, c'est-à-dire qu'elle doit provenir d'un motif surnaturel et non pas un motif naturel, comme, par exemple, si quelqu'un se repentait de son péché parce qu'il lui a causé un préjudice pour sa santé, sa fortune ou sa réputation ; ce serait là un motif naturel qui ne servirait de rien pour la rémission des péchés ; par conséquent le motif de la douleur doit être surnaturel. Nous devons nous repentir de nos péchés à cause de leur laideur, ou par la raison qu'ils ont offensé la bonté infinie de Dieu, ou parce qu'ils nous ont mérité l'enfer, ou bien parce qu'ils nous ont fait perdre le paradis, suivant que nous

aurons une douleur parfaite, c'est-à-dire de contrition, ou une douleur imparfaite, c'est-à-dire d'attrition, ainsi que nous l'expliquerons plus bas.

XV. 3° La contrition doit être *souveraine*. Par souveraine il ne faut pas croire que ce doive être une douleur accompagnée de larmes et de sensibilité positive; il suffit qu'elle soit intérieure, c'est-à-dire que nous ressentions plus de peine d'avoir offensé Dieu que de tout autre mal qui aurait pu nous arriver. Ceci regarde ces âmes timides qui sont toujours dans l'inquiétude parce qu'elles ne voient point en elles une douleur sensible de leurs fautes. Il suffit qu'elles se repentent dans leur intérieur, c'est-à-dire qu'il faut que leur repentir soit tel, qu'elles préférassent avoir tout perdu plutôt que d'avoir offensé Dieu. Sainte Thérèse donnait une règle admirable pour connaître si on a le repentir sincère de ses péchés : « Si une âme, disait-elle, a » un ferme propos et si elle préfère perdre tout au » monde plutôt que la grâce de Dieu, qu'elle soit » tranquille, car elle a une vraie douleur de ses » péchés. »

XVI. 4° La contrition doit être *universelle*, c'est-à-dire s'étendre sur toutes les fautes graves commises contre Dieu, de sorte qu'il n'y ait pas un seul péché mortel qu'on ne déteste plus que tous les maux. Je dis *péché mortel*, parce que, relativement aux véniels, il n'est pas nécessaire pour qu'on soit pardonné, que la contrition s'étende sur tous les autres, puisque l'un peut être pardonné sans l'autre; il suffit de concevoir une douleur sincère d'un certain nombre. Du reste, que ce soit un péché mortel ou véniel, on ne peut pas en obtenir le pardon si on ne se repent pas sincèrement de l'avoir commis. Cela aver-

tit les personnes qui ne se confessent que de péchés véniels, sans en ressentir aucun repentir, que toutes leurs confessions sont nulles. Il faut donc, quand elles veulent recevoir l'absolution, qu'elles aient au moins la douleur de quelques uns de ces péchés véniels qu'elles confessent, ou qu'elles mettent une matière certaine, en se confessant de quelque faute de leur vie passée dont elles ont un sincère repentir.

XVII. Ceci est pour les péchés véniels; mais pour ceux qui sont mortels il est nécessaire de les détester tous et d'avoir un vrai propos, autrement aucun n'est pardonné; la raison en est qu'aucun péché mortel ne se remet sans l'entrée de la grâce dans l'âme; mais cette grâce ne peut demeurer avec ce péché mortel, par conséquent aucune faute grave ne peut être pardonnée à une personne si elles ne lui sont pas toutes pardonnées. On rapporte que saint Sébastien martyr avait coutume de guérir les maladies avec le signe de la croix. Le saint alla un jour trouver Croatius qui était malade, et il lui promit la santé s'il brisait toutes les idoles qui se trouvaient chez lui. Le malade les brisa toutes à l'exception d'une seule qui lui était chère; aussi ne guérit-il pas. Comme il s'en plaignait au saint, celui-ci lui dit: « qu'il ne lui avait servi de rien d'avoir brisé » toutes les autres idoles puisqu'il en avait conservé » une. » De même il ne sert de rien à une âme de détester ses péchés si elle ne les déteste pas tous. Il n'est point nécessaire que celui qui a commis plusieurs péchés mortels les déteste tous chacun en particulier, il suffit qu'il les déteste tous d'une manière générale comme des offenses graves envers Dieu, et en agissant ainsi, bien qu'on ait oublié quelque péché, il n'en est pas moins pardonné.

XVIII. 5° La contrition doit être *confiante*, c'est-à-dire qu'elle doit être unie à l'espérance d'être pardonné, autrement elle ressemblerait à celle des damnés, qui eux aussi se repentent de leurs fautes (non comme des offenses envers Dieu, mais comme cause de leurs peines); ils s'en repentent sans espoir de pardon. Judas se repentit lui aussi de son crime : « Peccavi, tradens sanguinem justum. » (Matth. XXVII, 4.) Mais pour n'en avoir point espéré le pardon, il se pendit de désespoir. Caïn connut aussi le crime qu'il avait commis en tuant son frère Abel, mais il désespéra de son pardon en disant : « Majus est pec» catum meum, quam veniam merear. » (Gen. IV, 13.) Et pour cela il mourut damné. Saint François de Sales dit que la douleur des vrais pénitents est une douleur pleine de paix et de consolation, parce que plus le vrai pénitent se repent d'avoir offensé Dieu, plus il espère le pardon de ses fautes et plus il augmente sa consolation. C'est pourquoi saint Bernard disait : « Domine, si tam dulce est flere pro te, » quid erit gaudere de te? »

XIX. Telles doivent donc être les conditions de la contrition pour qu'elle soit capable de nous obtenir, dans la confession, le pardon de nos péchés. Mais il faut de plus savoir qu'il y a deux sortes de contritions de nos péchés : la parfaite et l'imparfaite; lorsqu'elle est parfaite on l'appelle contrition, lorsqu'elle est imparfaite on l'appelle attrition. La *contrition* est cette douleur qu'on éprouve de son péché, parce qu'il est une offense contre la bonté de Dieu. Les théologiens disent que la contrition est un acte formel de parfait amour envers Dieu; car celui qui a la contrition est excité par l'amour qu'il porte à la bonté divine, à se repentir de l'avoir offensé. C'est

ce qui fait qu'on se trouve fort bien pour faire un acte de contrition, de faire auparavant un acte d'amour de Dieu, et de dire, par exemple : « Mon » Dieu, je vous aime au-dessus de tout parce que » vous êtes la bonté infinie, et parce que je vous » aime, je me repens souverainement de vous avoir » offensé. »

XX. L'attrition est cette douleur qu'on éprouve d'avoir offensé Dieu par un motif moins parfait, par exemple à cause de la noirceur du péché, c'est-à-dire à cause de l'enfer qu'on a mérité et du paradis qu'on a perdu. De sorte que la contrition est une douleur du péché à cause de l'injure faite à Dieu, et l'attrition est une douleur de l'offense faite à Dieu, à cause du mal qu'elle nous cause.

XXI. Quand on a la contrition, on obtient aussitôt la grâce avant de recevoir le sacrement avec l'absolution du confesseur, pourvu que le pénitent ait l'intention, au moins implicite, de recevoir le sacrement en se confessant. C'est ainsi que le décide le concile de Trente. « Docet (S. Synodus) etsi » contritionem hanc aliquando caritate perfectam » esse contingat, hominem que Deo reconciliare, » priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur, etc. » (Sess. 14, cap. IV.) Quand on a l'attrition, on ne reçoit la grâce que quand on reçoit l'absolution, comme le dit le même concile : « Quamvis (attritio) » sine sacramento penitentiæ per se ad justificatio» nem perducere peccatorem nequeat, tamen eum » ad Dei gratiam in sacramento penitentiæ impe» trandam disponit. » (Loc. cit.) Par le mot *disponit*, on doit entendre, comme le disent le P. Gonet et beaucoup d'autres, la disposition prochaine, par laquelle on reçoit la grâce dans le sacrement, et non

pas la disposition éloignée; car l'attrition, même hors du sacrement, est un acte bon et dispose à la grâce; mais le concile parle de cette disposition de l'attrition dans le sacrement (*in sacramento pœnitentiæ*) par conséquent *disponit* doit donc nécessairement s'entendre de la disposition prochaine.

XXII. On peut se demander ici, si, pour recevoir l'absolution des péchés, il est nécessaire que l'attrition soit accompagnée d'un amour *incoatus*, c'est-à-dire d'un commencement d'amour. On ne peut douter que pour la justification il faille ce commencement d'amour, puisque le même concile enseigne qu'une des dispositions des pécheurs pour être justifiés, c'est qu'ils commencent à aimer Dieu. « Deum tanquam justitiæ fontem diligere incipiunt. » (Sess. 6, cap. 6.) Il reste maintenant à savoir comment doit être ce commencement d'amour. Quelques auteurs veulent que ce soit un acte d'amour prédominant, c'est-à-dire que le pécheur aime Dieu au-dessus de tout; mais il n'en peut être ainsi, parce que celui qui aime Dieu plus que toute chose l'aime d'un amour parfait, et l'amour parfait remet et détruit le péché. Alexandre VIII condamna la proposition 72 de Michel Baius qui disait que l'amour envers Dieu pouvait exister avec le péché : « Caritas illa quæ est plenitudo legis, non semper » est conjuncta cum remissione peccatorum. » Or quel est cet amour envers Dieu par lequel on remplit le précepte? Ce n'est point l'amour prédominant qui nous fait aimer Dieu au-dessus de tout. Saint Thomas enseigne qu'en aimant Dieu plus que toute chose on remplit le commandement de Jésus-Christ: « Diliges dominum Deum tuum ex toto corde tuo. » (Matth. XXII, 37.) Voici les paroles du saint :

« Cum mandatur quod Deum ex toto corde diliga-
» mus, datur intelligi, quod Deum super omnia de-
» bemus diligere. » (Sanctus Thomas, 2. 2. q. 44, art. 8, ad. 2.) Par conséquent, celui qui aime Dieu plus que toute chose ne peut demeurer dans le péché; c'est ce que confirme l'Angélique dans un autre endroit (2. 2. q. 24, a. 12) où il dit : « Actus
» peccati mortalis contrariatur caritati, quæ consis-
» tit in hoc, quod Deus diligatur super omnia. » Aussi enseigne-t-il : « Caritas non potest esse cum
» peccato mortali. » (2. 2. q. 24, a. 5.) Nous avons de plus grand nombre de textes de l'Écriture qui nous assurent que celui qui aime Dieu est aimé *de Dieu* : « Ego diligentes me diligo. » (Prov. VIII, 17.) « Qui
» autem diligit me, diligetur a Patre meo, et ego di-
» ligam eum. » (Joan. XIV, 21.) « Qui manet in caritate in
» Deo manet et Deus in eo. » (I. Joan. IV, 16.) « Caritas
» operit multitudinem peccatorum. » (I. Petr. IV, 8.)

XXIII. De là résulte donc que toute contrition (qui est aussi un acte de charité, comme nous l'avons dit plus haut), bien que faible, suffit par cela seul qu'elle est contrition pour remettre toutes les fautes graves. C'est pourquoi le même docteur angélique écrit : « Quantumcumque parvus sit do-
» lor, dummodo ad contritionis rationem sufficiat,
» omnem culpam delet. » (Suppl., 1. q. 5. a. 3.)

XXIV. Cela posé, si par amour (*incoatus*) uni à l'attrition, on voulait entendre l'amour prédominant, il ne pourrait en être ainsi, parce que, bien que l'amour fût faible, il serait cependant parfait, et par là la douleur ne serait plus attrition, mais contrition. C'est pourquoi si une telle attrition était nécessaire, tout pécheur serait déjà absous avant de se confesser, et par conséquent le sacrement de

pénitence ne serait plus le sacrement des morts, mais des vivants. L'absolution elle-même ne serait plus une vraie absolution, mais une simple confirmation de l'absolution déjà obtenue, comme le voulait Luther, ce qui ne peut se dire, d'après la décision du concile de Trente, sess. 24, can. 9. C'est pourquoi, quant au commencement d'amour qui doit accompagner l'attrition, il n'est pas nécessaire que ce soit un amour prédominant, il suffit que ce soit un simple commencement d'amour, comme est, par exemple, la crainte des châtiments éternels. « Timor Dei initium est dilectionis. » (Eccles., xxv, 16.) La volonté de ne plus offenser Dieu est aussi un commencement d'amour, ainsi que l'espérance du pardon et des biens éternels promis par Dieu, comme le dit saint Thomas : « Ex hoc quod » per aliquem speramus bona, incipimus ipsum diligere. » (2. 2. q. 40. a. 2.) C'est pourquoi il est bon lorsque nous allons à confesse, en même temps que nous nous repentons, d'espérer notre pardon par les mérites de Jésus-Christ; car le concile de Trente dit que par cette espérance, le pénitent doit se préparer à recevoir de Dieu la rémission de ses péchés : « Fidentes, Deum sibi propter Christum » propitium fore. » (Sess. 6, cap. vi.)

XXV. Il faut remarquer que la crainte des châtiments temporels par lesquels le Seigneur punit les pécheurs en cette vie, ne suffit pas pour constituer l'attrition, parce que les docteurs disent que, de même que la peine du péché mortel est éternelle, de même aussi le motif du repentir doit être le châtiment des peines éternelles. On doit encore remarquer que dans l'attrition il ne suffit pas que le pécheur se repente seulement d'avoir mérité l'enfer,

mais il faut encore qu'il se repente d'avoir offensé Dieu à cause de l'enfer qu'il a mérité. Il faut en outre remarquer que le concile dit que l'acte d'attrition doit être accompagné non seulement de l'espoir du pardon, mais encore de la volonté de ne plus pécher. « Cum spe veniæ, excludens voluntatem peccandi. » (Sess. 14, c. IV.) D'où il suit que si quelqu'un se repentait à cause de l'enfer qu'il a mérité, mais avec cette disposition que s'il n'y avait pas d'enfer, il n'abandonnerait pas son péché, ce repentir ne servirait à rien, il serait même coupable à cause de sa mauvaise volonté. Voici comment doit se faire l'acte d'attrition : « Mon Dieu, parce que par mes péchés j'ai perdu le paradis et mérité l'enfer pendant toute l'éternité ; je me repens souverainement de vous avoir offensé. » Voici maintenant comment se fait l'acte de contrition : « Mon Dieu, parce que vous êtes la bonté infinie, je vous aime plus que toute chose, et parce que je vous aime, je me repens de toutes les fautes que j'ai commises envers vous qui êtes le souverain bien, et je m'en repens plus que de tous les autres maux. Mon Dieu, désormais je ne vous offenserai plus ; je veux plutôt mourir que de me rendre à l'avenir coupable envers vous. » On doit ici faire attention que bien que la seule attrition, comme il a été dit plus haut, suffise pour obtenir la grâce dans ce sacrement, le pécheur n'en doit pas moins, en se confessant, joindre à l'acte d'attrition celui de contrition, autant pour sa plus grande sécurité que pour son plus grand avantage.

§ III. *Du bon propos.*

XXVI. La douleur et le bon propos vont nécessairement ensemble. « Animi dolor et detestatio de » peccato commisso, cum proposito non peccandi » de cætero. » (Trident., sess. 14, chap. IV.) La vraie douleur des péchés ne peut exister dans une âme, s'il n'y a en même temps un ferme propos de ne plus offenser Dieu. Or, pour être vrai, le propos exige trois conditions : il doit être ferme, universel et efficace.

XXVII. 1. Il doit être *ferme*, de sorte que le pénitent se propose sincèrement de souffrir plutôt tous les maux que d'offenser Dieu. Certaines personnes disent : « Mon père, je voudrais ne plus offenser Dieu, mais les occasions, ma faiblesse, me font tomber dans le péché ; je voudrais, mais je pourrai difficilement me soutenir. » Mon fils, vous n'avez point un ferme propos, puisque vous dites : Je voudrais, je voudrais. Sachez que l'enfer est plein de ces personnes qui disaient : Je voudrais. Vous avez une volonté faible, mais non un ferme propos. Le ferme propos, comme je l'ai déjà dit, est une volonté ferme et résolue de souffrir tous les maux plutôt que de retomber dans le péché. Les occasions, il est vrai, existent, et nous sommes faibles, surtout lorsque nous avons contracté l'habitude d'un certain péché, tandis que le démon est fort. Mais Dieu est plus fort que le démon, et avec son secours, nous pouvons vaincre toutes les tentations de l'enfer. « Omnia possum in eo qui me confortat, » disait saint Paul. (Phil., IV, 13.) Nous devons, il est vrai, toujours craindre notre faiblesse, nous défier

de nos propres forces, mais nous devons nous confier à Dieu, et espérer si nous avons sa grâce, vaincre tous les efforts de nos tentateurs. « Laudans » invocabo Dominum (disait David), et ab inimicis » meis salvus ero. » (Psalm., XVII, 4.) J'appellerai le Seigneur, et le Seigneur me sauvera de mes ennemis. Celui qui dans les tentations se recommandera à Dieu, ne tombera jamais. « Mais, mon père, je me suis recommandé à Dieu, et la tentation n'a pas cessé. » Continuez à implorer l'assistance du Seigneur tant que la tentation dure, et vous ne pécherez jamais. Dieu est fidèle; il ne permettra pas que nous soyons tentés plus que nos forces : « Fidelis autem » Deus, qui non patietur vos tentari supra id quod » potestis. » (I. Cor., x, 13.) Il a promis d'aider celui qui l'implore. « Omnis enim qui petit, accipit. » (Matth., v, 42.) Et cette promesse a été faite aux justes comme aux pécheurs : « Omnis qui petit, ac» cipit. » Il n'y a donc aucune excuse pour un pécheur qui pèche pour ne s'être point recommandé à Dieu. Dieu lui tend la main, et le soutient pour ne point le laisser tomber. Par conséquent, celui qui tombe dans le péché, y tombe par sa propre faute ou parce qu'il ne veut pas rechercher l'aide de Dieu, ou parce qu'il ne veut pas se servir du secours que le Seigneur lui présente.

XXVIII. 2. Le propos doit être *universel*, c'est-à-dire qu'on doit se résoudre à éviter tout péché mortel. Saül reçut de Dieu l'ordre de tuer tous les Amalécites, leurs troupeaux, et de brûler leurs vêtements. Que fit Saül? il fit tuer beaucoup d'hommes, grand nombre de bestiaux, il fit aussi brûler une multitude de vêtements; mais il sauva la vie au roi et réserva les vêtements les plus précieux, et

par cette désobéissance il mérita d'être maudit de Dieu. Certains pécheurs font comme Saül; ils se proposent d'éviter les autres péchés, mais ils conservent certaines amitiés pernicieuses, certains biens qui ne se détiennent qu'avec scrupule de conscience, certaines rancunes envers le prochain avec un esprit de vengeance. Ils veulent partager leur cœur entre Dieu et le démon : le démon se contente de ce partage, mais Dieu ne peut l'agréer. On connaît l'action de Salomon, lorsque deux femmes qui prétendaient que l'enfant qui restait vivant leur appartenait, vinrent le trouver; Salomon ordonna de diviser l'enfant et d'en donner la moitié à chacune. « Dividite infantem vivum. » (III. Reg., III, 25.) Alors, celle qui n'était point la vraie mère se tut, mais celle qui était la vraie dit : « Non, Seigneur, si mon fils doit périr, je préfère qu'elle l'ait tout entier. » Salomon connut par là la véritable mère, et il lui fit rendre son enfant. De même, le démon, parce qu'il n'est pas notre père, mais notre ennemi, se contente d'une partie de notre cœur; mais Dieu, qui est notre véritable père, n'est point content s'il ne l'a tout entier. « Nemo potest (dit Jésus-Christ) » duobus dominis servire. » (Matth., VI, 24.) Dieu n'accepte point ces serviteurs qui veulent servir deux maîtres; notre Seigneur veut être servi seul, et c'est avec raison qu'il refuse le partage de notre cœur avec le démon.

XXIX. Revenons maintenant à notre sujet. La résolution doit être de fuir tous les péchés mortels; je dis *mortels*, parce que, quant à ceux qui sont véniels, celui-ci peut prendre la résolution de fuir tel péché véniel et celui-là ne pas la prendre, sans que cela empêche la confession d'être bonne. Les

âmes timorées prennent la résolution d'éviter tous les péchés délibérés, commis avec connaissance, et pour ceux qui ne sont pas délibérés et sans la participation de la volonté, ils se proposent d'en commettre le moins possible; car il est impossible de les fuir tous, à cause de notre faiblesse naturelle. La sainte Vierge seule (comme nous l'avons dit en commençant) ne fut souillée par aucun péché véniel, même indélibéré, d'après la déclaration du concile de Trente, sess. 6, can. 23, qui dit qu'il est impossible : « in tota vita peccata omnia etiam venialia » vitare, nisi ex speciali Dei privilegio quemad- » modum de beata Virgine tenet Ecclesia. » Et c'est une des raisons les plus fortes pour prouver que la divine Marie fut exempte du péché originel, parce que si elle en avait été souillée, naturellement elle n'aurait pas pu être exempte de tout péché véniel, au moins indélibéré. Poursuivons notre sujet.

XXX. 3. La résolution doit être *efficace*, ce qui revient à dire qu'il doit nous faire prendre les moyens nécessaires pour, à l'avenir, éviter le péché et un des moyens les plus essentiels pour former un bon propos, c'est de fuir l'occasion du péché. Qu'on y fasse bien attention, car si les hommes s'étudiaient à fuir les mauvaises occasions, de combien de fautes ne se préserveraient-ils pas, et par conséquent que d'âmes ne seraient point damnées! Sans l'occasion, le démon ne ferait pas une si riche capture, mais quand on s'expose volontairement au péché, surtout aux péchés déshonnêtes, il est moralement impossible qu'on ne succombe pas.

XXXI. Il faut ici distinguer l'occasion prochaine de celle qui est éloignée. L'*occasion éloignée* est celle qu'on rencontre partout, ou bien celle qui

fait rarement tomber l'homme dans le péché. L'occasion *prochaine* est celle qui, par elle-même, fait ordinairement tomber dans le péché, comme, par exemple, de fréquenter sans nécessité les femmes de mœurs équivoques. Certaines occasions qui ne sont point prochaines pour les uns le sont néanmoins pour d'autres, soit à cause de leurs mauvaises inclinations, soit à cause de leurs mauvaises habitudes, qui les font fréquemment tomber dans le péché. Ceux-là sont dans l'occasion prochaine du péché 1° qui gardent dans leur maison une femme avec laquelle ils ont souvent péché; 2° qui, vont au cabaret ou en certains lieux où ils ont péché en se battant, s'enivrant ou en commettant des impuretés; 3° ceux qui ont fraudé au jeu, s'y sont battu. Or, toutes ces personnes ne peuvent être absoutes, si elles ne prennent pas la ferme résolution de fuir l'occasion du péché; car le fait seul de se mettre dans l'occasion du péché, bien qu'on ne pèche pas, constitue pour eux une faute grave. Et quand l'occasion est volontaire et est actuellement présente, comme l'enseigne saint Charles Borromée dans son *Instruction aux confesseurs*, le pénitent ne peut être absous, s'il n'éloigne pas auparavant l'occasion; car puisque fuir l'occasion est une chose si difficile pour les pénitents, s'ils ne l'évitent pas avant de recevoir l'absolution, ils l'éviteront difficilement après qu'ils auront été absous.

XXXII. Ceux-là sont moins dignes encore de l'absolution qui ne veulent point fuir l'occasion, mais qui promettent seulement de n'y pas succomber. Dites-moi, mon frère, espérez-vous empêcher de brûler l'étoupe que vous aurez placée sur un brasier ardent? Et de même, comment pouvez vous espé-

rer de vous exposer au péché et de n'y point tomber? « Et erit fortitudo vestra (dit le prophète), ut » favilla stuppæ..... et succedentur utrumque simul, » et non erit qui extinguat. » (Isa., 1, 31.) Notre force ressemble à celle de l'étoupe placée sur le feu. Un démon, étant un jour contraint de dire quel était de tous les sermons celui qui lui déplaisait le plus, répondit : « Le sermon sur l'occasion du péché. » Il suffit au démon qu'on n'éloigne pas l'occasion, et il se met peu en peine des résolutions, des promesses et des serments, car lorsqu'on n'évite pas l'occasion, le péché persiste. L'occasion est comme un bandeau placé devant les yeux, elle nous empêche de voir Dieu, l'enfer et le paradis. Bref, l'occasion aveugle, et quand on est aveugle comment pouvoir marcher sûrement dans le chemin du paradis? On s'avancera dans la route de l'enfer sans savoir où l'on va, et pourquoi? parce qu'on ne voit pas. Il faut donc que celui qui demeure dans l'occasion du péché fasse tous ses efforts pour en sortir, autrement il sera toujours dans le péché.

XXXIII. Il faut ici remarquer que pour certaines personnes plus sujettes au péché et plus habituées à certains vices, surtout au péché honteux, certaines occasions qui, pour d'autres, sont éloignées, sont pour elles très prochaines; c'est pourquoi si elles ne s'en éloignent pas, elles retomberont sans cesse dans leur péché.

XXXIV. « Mais, mon père, disent certaines personnes, je ne puis m'éloigner de cette personne, je ne puis abandonner cette maison sans me causer un grand préjudice. » Voulez-vous dire que l'occasion n'est pas volontaire, mais nécessaire? Est-elle nécessaire, il faut au moins, si vous ne voulez pas l'a-

bandonner, employer tous les moyens pour que de prochaine elle devienne éloignée. Et quels sont ces moyens? Ils sont au nombre de trois : la fréquentation des sacrements, la prière et le soin d'éviter la familiarité avec votre complice. La fréquentation des sacrements de la confession et de la communion est un très bon moyen; mais il faut savoir que dans les occasions prochainement nécessaires d'incontinence, c'est un grand remède de suspendre l'absolution, afin que le pénitent soit attentif à suivre les deux autres moyens, c'est-à-dire la prière fréquente et le soin de fuir la familiarité. Il faut qu'il renouvelle la résolution de ne point pécher dans la journée, quand il se lève; il doit ensuite prier non seulement dans la journée, mais plusieurs fois le jour, le Seigneur devant le saint Sacrement ou devant le crucifix, et la vierge Marie pour obtenir son aide afin de ne plus tomber. Une autre chose qu'il faut bien remarquer, c'est d'éviter toute familiarité avec sa complice, de ne point rester avec elle en tête à tête, de ne point la regarder en face, de ne point parler avec elle, et quand on est obligé de le faire, on doit lui parler de mauvaise grâce, prétexter quelque chose pour s'éloigner. La chose la plus importante c'est donc de convertir l'occasion de prochaine en éloignée; mais celui qui a reçu l'absolution y parvient difficilement; c'est pourquoi, dans ce cas, il est très sage de différer l'absolution jusqu'à ce que l'occasion prochaine soit devenue éloignée; mais pour rendre éloignées de semblables occasions, huit ou quinze jours ne suffisent pas, il faut un temps très long.

XXXV. Mais si, malgré tous ces moyens, le pénitent retombait toujours dans le péché, quel remède

faudrait-il alors employer ? Celui que donne l'Évangile : « Si oculus tuus dexter scandalisat te, erue » eum et projice abs te. » (Matth., v, 29.) Lors même que ce serait votre œil droit, il faut que vous l'arrachiez et que vous le jetiez loin de vous. Il vaut mieux, dit le Seigneur, être privé d'un œil que de l'avoir et de s'en aller en enfer; dans ce cas, il faut donc ou s'éloigner entièrement de l'occasion ou être damné.

§ IV. *De la confession.*

Parlons maintenant de la confession des péchés. La confession pour être bonne doit être entière, humble et sincère.

SECTION I.

La confession doit être entière.

XXXVI. Celui qui a offensé Dieu mortellement ne peut remédier à sa damnation qu'en confessant son péché. « Mais si je m'en repentais de cœur? si j'en fais pénitence pendant toute ma vie? si je vais dans un désert me nourrir d'herbes et coucher sur la terre? » Vous pouvez faire tout ce que vous voudrez; si vous ne confessez point votre péché, dont vous vous rappelez, il n'y a point de pardon pour vous. J'ai dit le *péché dont vous vous rappelez;* car, si vous l'avez oublié sans qu'il y ait de votre faute et que vous ayez toujours une douleur générale de toutes vos offenses envers Dieu, ce péché vous a été indirectement pardonné. Il suffit de vous en confesser lorsque vous vous le rappelez. Mais, si vous l'avez tu volontairement, non seulement vous devez

confesser ce péché, mais encore tous ceux que vous aviez confessés, parce que votre confession a été nulle et sacrilége.

XXXVII. Malheureuse honte! que de pauvres âmes tu as plongées dans l'enfer! C'est ce que recommandait sainte Thérèse aux confesseurs : « Prêchez, disait-elle aux prêtres, prêchez contre les confessions, puisque la majeure partie des chrétiens se damnent pour s'être mal confessés. »

XXXVIII. Un élève de Socrate était entré un jour dans une mauvaise maison; comme il allait en sortir, il vit que son maître allait passer, c'est pourquoi il rentra pour n'en être point aperçu; mais Socrate, qui l'avait vu, s'approchant de la porte, lui dit : « Il est honteux d'entrer dans une telle maison, mais on ne doit pas rougir d'en sortir. » Je dis la même chose à ceux qui sont tombés dans le péché et qui rougissent de le confesser. Mon fils, il est honteux de commettre le péché, mais il ne l'est point de s'en délivrer ensuite en s'en confessant. L'Esprit-Saint dit : « Est confusio adducens peccatum, et est confusio adducens gloriam et gratiam. » (Eccl., IV, 25.) On doit fuir cette honte qui nous rend ennemi de Dieu lorsque nous l'offensons, mais non celle qui, lorsqu'on confesse son péché, nous fait récupérer la grâce divine et la gloire du paradis.

XXXIX. Quelle honte! quelle honte! Tant de saintes pénitentes, telles que sainte Marie Madeleine, sainte Marie-Égyptienne, sainte Marguerite, ont-elles rougi de confesser leurs péchés? Leurs confessions leur ont acquis le paradis où elles jouissent de la vue de Dieu, maintenant et pendant toute l'éternité. Lorsque saint Augustin se convertit, non seulement

il confessa sa mauvaise vie, mais il fit de plus un livre où il a écrit tous ses péchés, afin que tout le monde les connût.

XL. Saint Antonin rapporte qu'un jour un évêque vit un démon près d'une dame qui allait se confesser; il lui demanda ce qu'il faisait, le démon lui répondit : « J'observe le précepte de la restitution; quand je poussai cette dame au péché, je lui ôtai la honte, maintenant je la lui restitue, afin qu'elle ne confesse point son péché. » C'est là l'artifice du démon, comme l'écrit saint Jean Chrysostome : « Pudorem dedit Deus peccato, confessioni fiduciam; » invertit rem diabolus : peccato fiduciam præbet, » confessioni pudorem. » Le loup saisit l'agneau par la bouche pour l'empêcher de crier, il l'emporte ainsi et le dévore. C'est ainsi qu'en agit le démon envers certaines âmes malheureuses, il les prend par la bouche pour les empêcher d'accuser leur péché et il les entraîne par là en enfer.

XLI. On rapporte dans la Vie du P. Jean Ramirez de la compagnie de Jésus, que, prêchant dans une ville, il fut mandé pour confesser une jeune demoiselle sur le point de mourir. Elle était noble, et elle avait mené une vie sainte en apparence, puisqu'elle communiait souvent, qu'elle jeûnait et faisait beaucoup de mortifications. Au moment de mourir, elle se confessa au père Ramirez en répandant un torrent de larmes, de sorte que le père la regarda comme une sainte; mais lorsqu'il fut retourné à sa maison, celui qui l'accompagnait lui dit que pendant qu'il confessait cette jeune demoiselle, il avait vu une main noire qui lui fermait la bouche. Après ces paroles, le P. Ramirez retourna à la maison de la malade, mais avant d'y entrer il apprit

que la jeune fille venait de mourir ; c'est pourquoi il retourna chez lui, et comme il se tenait en prières, la défunte lui apparut sous une forme horrible, entourée de flammes et de chaînes, et lui dit qu'elle était damnée pour avoir commis avec un jeune homme un péché que par honte elle n'avait jamais voulu confesser; que, sur le point de mourir, elle avait voulu le dire, mais que le démon, à cause de cette même honte, l'avait engagée à le taire. Et cela dit, elle disparut, faisant entendre des hurlements affreux accompagnés d'un grand fracas de chaînes.

XLII. Ma fille, vous avez commis le péché, pourquoi ne voulez-vous pas maintenant le confesser? *J'ai honte, mon père.* Misérable! dit saint Augustin, vous pensez seulement à la honte, et vous oubliez que si vous ne vous en confessez pas vous êtes damnée. Vous avez honte, mais comment! réplique le même saint, vous n'avez point honte de blesser votre âme, et maintenant vous rougissez de lui appliquer le remède propre à la guérir. « O insania, » de vulnere non erubescis, de ligatura vulneris eru- » bescis! » Le concile de Trente dit : « Quod ignorat » medicina non curat. » (Sess. 14, cap. vi.) Lorsque le médecin ne voit pas la plaie et ne connaît point le mal, il ne peut le guérir.

XLIII. Oh! qu'elle est malheureuse cette âme qui se confesse et qui par honte cache certains péchés graves! « Remedium fit ipsi diabolo trium- » phus, » dit saint Ambroise. (Lib. 2, *De Penit.*) Lorsque les soldats ont remporté une victoire, ils sont tout glorieux de montrer les armes prises aux ennemis. Oh! quel cas fait le démon de ces confessions sacriléges, puisqu'il se vante d'avoir

enlevé aux âmes ces armes qui pouvaient le vaincre! Mais qu'elles sont malheureuses ces âmes qui convertissent le remède en poison! Cette dame infortunée avait sur la conscience ce seul péché; mais après l'avoir caché en confession elle se couvrit d'un sacrilége, qui est un plus grand péché, et c'est pour cela que le démon triompha.

XLIV. Dites-moi, ma sœur, si pour n'avoir point confessé ce péché, vous deviez être plongée toute vive dans une chaudière pleine de poix bouillante, et si, après, votre péché devait être connu de tous vos parents, vos amis, le cacheriez-vous alors? Non certainement, sachant qu'en le confessant votre péché resterait caché et que vous ne seriez point brûlée. Or il est plus que certain que si vous ne confessez point ce péché, vous devez brûler dans l'enfer, pendant toute l'éternité, et qu'au jour du jugement, votre péché sera connu, non seulement de vos parents, de vos amis, mais de tout l'univers. « Omnes nos manifestari oportet ante tribunal » Christi. » (Cor., v, 10.) Le Seigneur dit : « Si vous ne confessez pas le mal que vous avez fait, je confesserai votre ignominie à toutes les nations. » « Revelabo pudenda tua in facie tua, et ostendam » regnis ignominiam tuam. » (Nahum, III, 5.)

XLV. Vous avez commis le péché; si vous ne le confessez pas vous êtes damnée. Si donc vous voulez vous sauver, vous devez vous en confesser une fois, et si vous vous en êtes confessé une fois, pourquoi ne le confessez-vous pas maintenant? « Si » aliquando, cur non modo? » dit saint Augustin. Qu'attendez-vous? que vous soyez frappé de la mort, après laquelle vous ne pourrez plus vous confesser? Sachez que plus vous différez de confesser

votre péché, et que vous multipliez les sacriléges, plus votre honte augmente, et avec elle l'obstination à vous taire. « Ex retentione peccati nascitur » obstinatio, » écrit Pierre de Blois. Combien d'âmes infortunées, habituées à taire leurs péchés, en disant : Quand je serai proche de la mort, je le confesserai, ne l'ont cependant point confessé lorsqu'elles ont été à l'agonie.

XLVI. Sachez bien que si vous ne confessez pas le péché que vous avez commis, vous ne goûterez point de paix pendant toute votre vie. O mon Dieu! quel supplice torture intérieurement cette pauvre pénitente qui sort du confessionnal sans avoir accusé son péché! Elle porte avec elle une vipère qui sans cesse lui déchire le cœur. Malheureuse! tu es pendant cette vie dans l'enfer, et tu y seras encore dans l'autre.

XLVII. Du courage, mes frères; s'il se trouvait par hasard quelqu'un parmi vous qui eût été assez malheureux pour taire un péché par honte, qu'il soit assez courageux pour le confesser le plus tôt qu'il le pourra. Il suffit que vous disiez à votre confesseur : Mon père, j'ai honte de dire mon péché ; ou bien : J'ai un certain scrupule sur ma vie passée. Cela suffit, parce qu'ensuite ce sera l'affaire du confesseur de vous arracher cette épine qui vous tue et de tranquilliser votre conscience. Oh! quelle joie vous éprouverez après avoir chassé cette vipère de votre cœur!

XLVIII. A combien de personnes devez-vous dévoiler votre péché? à votre confesseur seul, et vous voilà guéri de votre mal. Mais, afin que le démon ne vous trompe pas, sachez que nous ne sommes obligés de confesser que nos péchés mor-

tels; par conséquent, si votre péché n'était point mortel, ou si en le commettant vous ne le regardiez pas comme tel, vous n'êtes point obligé de le confesser; par exemple, s'il était une personne qui dans son enfance eût commis un péché d'impureté, et si alors elle ne le regardait pas comme un péché mortel, elle n'est point obligée de le confesser; mais si, au contraire, lorsqu'elle le commit elle pensait que c'était un péché grave, alors il n'y a pas d'autre remède; il faut qu'elle s'en confesse, sinon elle est damnée.

XLIX. « Mais, mon père, il peut arriver que mon confesseur dévoile à d'autres mon péché. » Que dites-vous! que dites-vous! Sachez que si un confesseur, pour ne point dévoiler un seul péché véniel reçu d'un pénitent, devait être brûlé vif, il doit souffrir ce supplice plutôt que de le dire. Le confesseur ne doit même pas parler à la pénitente des péchés qu'il a reçus en confession.

L. « Mais j'ai peur que mon confesseur me gronde lorsqu'il entendra le péché que j'ai commis! » Que dites-vous! ce sont de fausses appréhensions que le démon vous met dans la tête. Les confesseurs se mettent dans leur confessionnal, non pour entendre des extases et des révélations, mais les péchés dont on vient se confesser, et ils n'ont pas de plus grande consolation que quand il leur vient un pénitent qui leur découvre ses misères. Si vous pouviez sans inconvénient délivrer de la mort une reine frappée par ses ennemis, quelle consolation ne serait pas la vôtre en la délivrant? C'est ce que fait le confesseur lorsqu'il se tient dans le confessionnal, et qu'il vient une pénitente lui dire le mal qu'elle a commis; par l'absolution qu'il lui donne il délivre alors son

âme des blessures du péché, il la délivre, dis-je, de la mort éternelle, de l'enfer.

LI. Saint Bonaventure rapporte, dans la Vie de saint François, qu'une dame arrivée au terme de sa vie, après avoir été vue rendant le dernier soupir, et avant d'être ensevelie, se leva tout-à-coup sur son lit, et, toute tremblante, s'écria que son âme, après l'avoir quittée, allait être plongée dans le gouffre de l'enfer pour avoir caché un péché en confession, lorsque, par les prières de saint François, elle avait obtenu de revenir en cette vie; et aussitôt elle fit appeler son confesseur, avoua son péché, et dit ensuite à tous les assistants qu'ils se gardassent bien de taire un péché en confession, parce que Dieu n'use point envers tous de cette miséricorde dont il avait usé envers elle, et cela dit, elle expira de nouveau.

LII. Quand le démon vous poussera à ne point vous confesser du péché que vous avez commis, répondez-lui comme fit une dame nommée Aleyde, qui, ayant commis un péché avec un jeune homme, apprit que son complice s'était étranglé de désespoir, et s'était damné; elle entra alors dans un monastère pour y faire pénitence, et comme elle allait se confesser, le démon lui demanda : Aleyde, où vas-tu? Je vais, répondit-elle, je vais m'humilier, ainsi que toi, en me confessant. Il faut que vous aussi vous répondiez au démon, quand il vous excite à ne point confesser vos péchés : Je vais m'humilier, ainsi que toi.

(Il faut que l'instructeur avertisse que ce mal de taire en confession ses péchés par honte est fort commun dans tous les pays, et surtout dans ceux qui sont petits. En faisant le catéchisme, il ne

suffit pas de parler une fois, mais il faut le répéter souvent, et faire voir au peuple le préjudice que causent aux âmes les confessions sacriléges; et comme les exemples ont coutume de produire un grand effet, j'ai rapporté à la fin de ce livre beaucoup d'exemples de personnes damnées pour avoir caché, par honte, des péchés en confession.)

SECTION II.

La confession doit être humble.

LIII. Le pénitent qui va se confesser doit se regarder comme un coupable condamné à la mort, qui, couvert d'autant de chaînes qu'il a de péchés sur la conscience, va se présenter devant le confesseur, qui tient la place de Dieu, et qui seul peut le délivrer de ces liens et le tirer de l'enfer. Il faut donc qu'il parle au confesseur avec humilité. L'empereur Ferdinand, voulant se confesser dans sa chambre, alla lui-même chercher la chaise sur laquelle le confesseur devait s'asseoir; comme ce dernier se montrait étonné d'un si grand acte d'humilité, l'empereur lui répondit: « Mon père, maintenant je suis le sujet, et vous, vous êtes mon supérieur. » Certaines personnes se disputent avec le confesseur; elles lui parlent avec hauteur, comme si le confesseur était le sujet et elles les supérieures. Quel fruit, par conséquent, peuvent-elles retirer d'une semblable confession? Il faut donc porter au confesseur le plus grand respect. Parlez-lui avec humilité, et suivez avec humilité tout ce qu'il vous commande; quand il vous reprend, gardez le silence, recevez sa réprimande avec humilité; quel que soit le remède qu'il vous applique pour vous guérir,

recevez-le avec humilité. Ne vous courroucez point contre votre confesseur; ne dites pas qu'il est indiscret et sans charité. Que penseriez-vous, si vous voyez un malade appeler le chirurgien qui lui prodigue ses secours, cruel et sans charité? Ne le regarderiez-vous pas comme un insensé? « Mais il me fait mal. » Mais ce mal est ce qui vous guérit; autrement vous mourriez.

LIV. Si le confesseur vous dit qu'il ne peut vous absoudre avant que vous n'ayez restitué ce que vous avez à autrui, obéissez-lui, et ne prétendez pas être absous par force. Ne le savez-vous pas? celui qui est absous ne restitue plus. Si le confesseur vous dit de revenir dans huit à quinze jours recevoir l'absolution, et pendant ce temps de fuir l'occasion, de vous recommander à Dieu, de faire tous vos efforts pour ne point pécher, et d'user des autres remèdes qu'il vous prescrit, obéissez-lui, vous vous délivrerez par là du péché. Ne voyez-vous pas que, par le passé, lorsque vous étiez aussitôt absous, à peine laissiez-vous passer un jour sans le marquer par quelque péché? « Mais si pendant ce temps la mort vient à me frapper! » Quoi! Dieu vous a conservé pendant tout le temps que vous étiez dans le péché et que vous ne pensiez pas à vous corriger, et maintenant que vous voulez sortir de cet état, vous voulez que Dieu vous fasse mourir! « Mais il peut arriver que pendant ce temps la mort me surprenne. » Puisque cela peut arriver, faites pendant tout ce temps et à chaque instant des actes de contrition. Je l'ai déjà dit plus haut, celui qui a l'intention de se confesser et qui fait un acte de contrition est sur-le-champ pardonné.

LV. A quoi vous sert de recevoir l'absolution

aussitôt que vous allez vous confesser, si vous ne vous délivrez pas de votre péché? Ces absolutions ne serviraient qu'à augmenter vos tourments dans l'enfer. Ecoutez cette histoire : Un chevalier conservait un péché d'habitude, et il avait trouvé un confesseur qui l'absolvait toujours; aussi retombait-il toujours dans son péché. Ce chevalier mourut, et on le vit emporté en enfer sur les épaules d'un autre damné. Comme on lui demandait quel était celui qui le portait, il répondit : « C'est mon confesseur, qui en m'absolvant chaque fois que je me confessais, m'a conduit en enfer; il m'a damné et s'est damné lui-même, car il est cause de ma perte. » Ainsi donc, mon frère, ne vous courroucez pas lorsque votre confesseur vous diffère l'absolution, et qu'il veut voir comment vous vous comporterez par la suite. Si vous retombez toujours dans votre même péché, bien que vous vous en soyez confessé, votre confesseur ne peut vous absoudre si vous ne montrez pas un repentir extraordinaire et manifeste; et s'il vous absout, il vous damne ainsi que lui. Obéissez-lui donc; faites ce qu'il vous dit; parce que, quand vous retournez et quand vous aurez fait ce qu'il vous a commandé, il vous absoudra sans aucun doute, et par là vous pourrez vous délivrer de votre péché.

SECTION III.

La confession doit être sincère.

LVI. Pour être sincère, il faut que la confession soit faite sans mensonges et sans excuses. *Sans mensonges :* les mensonges faits en confession, bien que légers ailleurs, sont ici très graves, mais ne consti-

tuent pas toujours un péché mortel. Ils sont tels quand ils sont faits en matière grave ; par exemple, lorsque le pénitent se confesse d'un péché mortel qu'il n'a point commis, ou lorsqu'il nie un péché mortel qu'il a fait et qu'il n'a jamais confessé, ou lorsqu'il nie l'habitude contractée par ce péché; car, dans ce cas, il trompe grossièrement le ministre de Dieu.

LVII. *Sans mensonges et sans excuses.* Dans le tribunal de la pénitence, le coupable doit être lui-même son accusateur; il doit avouer et non défendre son crime. Celui qui avoue sa faute sans chercher à l'atténuer, sera pardonné et recevra une plus grande miséricorde de Dieu. On rapporte à ce sujet que le duc d'Ossuna se trouvant un jour sur une galère, demanda aux condamnés quel crime ils avaient commis; tous répondirent qu'ils étaient innocents, à l'exception d'un seul qui répondit qu'il avait mérité un plus grand châtiment. Le vice-roi dit alors : « Un si grand coupable ne peut rester parmi tant d'innocents; » et il lui fit donner la liberté. De même, Dieu pardonne d'autant plus facilement celui qui dans le tribunal de la pénitence s'avoue coupable et n'excuse point son crime.

LVIII. Que de personnes se confessent mal! Les unes vont dire à leur confesseur le peu de bien qu'elles ont fait, et ne parlent point de leurs péchés. « Mon père, j'entends tous les jours la messe, je dis mon chapelet, je ne blasphème point, je ne jure point, je ne prends pas le bien à autrui. » Eh bien, à quoi cela tend-il? à être loué du confesseur. Confessez-vous de vos péchés; examinez s'il n'y a pas en vous une foule de péchés auxquels vous devez remédier; si vous n'avez pas dit de murmures, des

paroles obscènes, des mensonges, des imprécations; si vous n'avez pas de la rancune, des pensées de vengeance. D'autres, au lieu de se confesser, se défendent de leurs péchés et se disputent avec le confesseur. « Mon père, je blasphème parce que j'ai un maître insupportable; je porte de la haine à ma voisine parce qu'elle m'a dit des injures; j'ai péché avec les hommes, parce que je n'avais rien à manger. » Quel profit retirez-vous de ces confessions? qu'en espérez-vous? Voulez-vous que le confesseur approuve les péchés que vous avez faits? Ecoutez ce que dit saint Grégoire : « Si te excusas, Deus te accusabit; si te accusas, Deus te excusabit. » Le Seigneur se plaignait beaucoup à sainte Madeleine de Pazzi de ceux qui, dans la confession, s'excusent de leurs péchés en les rejetant sur les autres : « Cette personne m'en a fourni l'occasion; un tel m'a tenté. » De manière que dans la confession ils commettent plus de péchés, puisque pour excuser leurs fautes, ils ternissent sans nécessité la réputation d'autrui. Il faudrait avec ces personnes faire ce que fit un certain confesseur. Une dame, pour excuser ses péchés, racontait à son confesseur tout le mal que faisait son mari : « Allez, lui dit le confesseur, et dites pour vos péchés un *Salve Regina*, et pour ceux de votre mari, jeûnez pendant un mois entier. » Mais je ne dois point faire pénitence des péchés de mon mari. Pourquoi donc confessez-vous ses péchés, en disant tout le mal qu'il a fait pour excuser vos péchés? Ainsi donc, ma sœur, dorénavant confessez vos péchés et non ceux des autres, et dites : « Mon père, ce n'est point mon mari, ce n'est point l'occasion, ce n'est point le démon, mais moi qui par malice ai voulu offenser Dieu.

LIX. Il est vrai cependant que quelquefois il faut dévoiler au confesseur même la faute d'autrui, soit pour spécifier le péché, soit pour lui faire comprendre le danger où vous vous trouvez, pour qu'il puisse vous conseiller ce que vous avez à faire. Mais quand vous pouvez aller à un confesseur qui ne connaît point votre complice, faites-le. Du reste, si ce changement de confesseur devait vous causer un préjudice notable, ou si vous pensiez que votre confesseur ordinaire, vu la connaissance parfaite qu'il a de votre conscience, peut vous donner un conseil plus salutaire, vous n'êtes point dans ce cas obligé de changer de directeur. Faites en sorte cependant de cacher le plus possible votre complice; il suffit, par exemple, de dire son état, si c'est une jeune fille ou une femme mariée, si elle a fait vœu de chasteté, sans nommer son nom.

LX. De plus, saint François de Sales recommande de ne pas s'accuser en confession de choses inutiles, et par habitude; par exemple, de ne point dire: « Je n'ai point aimé Dieu de toutes mes forces; je n'ai point reçu les sacrements comme je le devais; j'ai eu peu de douleur de mes péchés. » Ce sont autant de paroles inutiles et qui font perdre le temps. Il vaut mieux expliquer au confesseur quelque défaut dans lequel vous tombez depuis long-temps et sans vous en corriger. Confessez-vous de ces fautes dont vous voulez vous défaire. Pourquoi dire: « Je m'accuse de tous les mensonges que j'ai dits, de tous les murmures que j'ai faits, de toutes les imprécations que j'ai proférées, » lorsque vous ne voulez pas vous en corriger, et que vous dites que vous ne pouvez pas vous en défaire? A quoi sert-il de s'en confesser? c'est se moquer de Jésus-Christ et du confesseur.

Ayez donc soin, mes chers frères, quand vous vous confessez de ces fautes, bien qu'elles ne soient que des péchés véniels, de vous en confesser avec la résolution de ne plus y retomber.

§ V. *De la pénitence imposée par le confesseur.*

LXI. La satisfaction que nous appelons pénitence, quoique partie nécessaire de la confession, n'est cependant pas essentielle; car la confession peut être valide sans elle, comme lorsque le pénitent est près de mourir et qu'il ne peut faire la pénitence qu'il a méritée. Mais elle en est une partie intégrante, de manière que si le pénitent, lorsqu'il se confesse, n'a pas l'intention de faire la pénitence qu'on va lui imposer, la confession est nulle, parce que le pénitent est tenu dans la confession d'avoir la volonté de remplir la pénitence que lui infligera le confesseur. Mais s'il a l'intention de la faire et qu'ensuite il ne la remplisse pas, la confession reste valide; mais il commet une faute grave, quand la pénitence est infligée pour une matière grave.

LXII. Quand on pèche, on contracte la faute et la peine attachée à la faute. Par l'absolution du confesseur, on obtient la remise de la faute et en même temps de la peine éternelle; et lorsque le pénitent a eu une contrition entière, il a obtenu aussi la remise de la peine temporelle. Mais quand la contrition n'est pas entière, le pénitent est obligé de satisfaire à la peine temporelle, qui doit se payer ou en cette vie ou dans le purgatoire, comme l'enseigne le concile de Trente, sess. 14, c. VIII, où il dit que par la pénitence sacramentelle non seulement on satisfait à la peine que l'on a méritée, mais on se

guérit encore des mauvais effets laissés par le péché, les passions, les mauvaises habitudes, la dureté de cœur, et on acquiert de plus la force pour ne plus retomber. C'est pourquoi, mes frères, confessez-vous chaque semaine, ou tous les quinze jours, ou au moins ne laissez pas passer le mois sans le faire.

LXIII. Quel péché commet celui qui néglige de faire la pénitence? Si elle est légère il pèche véniellement; si elle est grave, il pèche mortellement. Lorsque le pénitent ne peut que très difficilement remplir sa pénitence, il peut alors la faire changer par le confesseur qui la lui a imposée ou par un autre.

LXIV. Quand doit-on remplir la pénitence? Pendant le temps que le confesseur a déterminé; mais lorsqu'aucun temps n'a été spécifié, on doit la faire de suite; car si la pénitence est grave, ce serait une faute bien grande de la différer plus long-temps. Et si par malheur le pénitent, après s'être confessé, retombait dans quelque faute grave, doit-il faire la pénitence? Oui, certainement. Et en la faisant en état de péché, satisfait-il au précepte? Oui.

LXV. Mais, hélas! que de personnes se confessent, reçoivent la pénitence et ne la font cependant pas! *Mais, mon père, je ne me sens pas la force de faire tout ce que m'a imposé le confesseur.* Pourquoi alors avez-vous accepté cette pénitence que vous voyez ne pouvoir remplir? Mes chers auditeurs, ce que je vous recommande le plus, c'est que, quand le confesseur vous impose une pénitence que vous ne croyez pouvoir remplir que difficilement, parlez clairement et dites à votre confesseur : *Mon père, j'ai peur de ne pouvoir faire tout ce que vous m'avez*

dit, donnez-moi une pénitence plus légère. A quoi sert de dire : *oui, mon père, oui*, et de ne rien faire ensuite ?

LXVI. Du reste, sachez qu'en ne faisant point pénitence en cette vie, vous en ferez une bien plus grande dans l'autre. Écoutez. Turlot rapporte qu'un malade tourmenté depuis un an de douleurs atroces, pria enfin le Seigneur de lui envoyer la mort. Dieu lui envoya un ange pour lui dire de choisir entre aller pendant trois jours au purgatoire ou supporter encore ses douleurs pendant une autre année. Le malade choisit les trois jours de purgatoire. Il y alla après sa mort et l'ange étant allé le visiter, il se plaignit à lui d'avoir été trompé, puisqu'au lieu de trois jours il y souffrait depuis plusieurs années. L'ange lui dit alors : Que dites-vous ? à peine s'il y a un jour que vous y êtes ; votre cadavre n'est point encore enseveli, et vous prétendez souffrir depuis plusieurs années ! Ce malheureux pria alors l'ange de le faire revenir sur la terre pour y souffrir pendant une année ses anciennes douleurs. Ayant obtenu cette faveur, il encourageait tous ceux qui venaient le visiter d'accepter volontiers plutôt toutes les peines de cette vie que celles de l'autre.

LXVII. Plût à Dieu que les pécheurs sussent satisfaire entièrement en cette vie à la pénitence qu'ils ont méritée pour leurs péchés ! Le plus souvent il leur en reste à tous une partie à faire dans l'autre monde. On lit que plusieurs âmes qui avaient mené une vie sainte, ont cependant été quelque temps en purgatoire. Ayons donc soin de faire, outre les pénitences qui nous sont imposées, d'autres bonnes œuvres, des aumônes, des prières, des

jeûnes et des mortifications. Gagnons le plus d'indulgences possible; elles abrègent les peines qu'on doit souffrir en purgatoire. C'est pourquoi je veux ici vous dire quelques mots des indulgences que vous pouvez obtenir.

LXVIII. 1° Celui qui entend la messe gagne trois mille huit cents ans d'indulgence; 2° celui qui porte l'habit de carmélite et qui observe la chasteté selon son état, et s'abstient de manger de la viande le mercredi, et qui récite chaque jour sept *Pater*, *Ave* et *Gloria*, sera délivré entièrement du purgatoire. On gagne encore beaucoup d'indulgences en portant les différents habits de la Mère des Sept Douleurs, de la Conception, et de la Merci; 3° celui qui récite l'*Angelus* quand la cloche sonne gagne beaucoup d'indulgences; 4° cent ans d'indulgence sont accordés à celuiqui dit: Bénie soit la sainte, l'immaculée et la très pure conception de la Vierge Marie! quarante jours à celui qui récite le *Salve regina*; deux cents jours à celui qui dit les litanies de la Vierge; vingt-cinq jours à celui qui prononce les noms de Jésus et de Marie; vingt autres jours lorsqu'on incline la tête en les prononçant; dix mille ans à celui qui dit cinq *Pater* et cinq *Ave* en l'honneur de la passion de Jésus-Christ et des douleurs de la Vierge Marie.

LXIX. En outre, Benoît XIII a accordé sept ans d'indulgence à celui qui fait les actes de foi, d'espérance et de charité, avec l'intention de recevoir en cette vie et à la mort les saints sacrements, et si on les fait pendant un mois, on gagne l'indulgence plénière; il a aussi accordé plusieurs jours d'indulgence chaque fois qu'on les fait même plusieurs fois dans le même jour.

LXX. Benoît XIV a encore accordé plusieurs jours d'indulgence à celui qui fait une demi-heure d'oraison mentale, et l'indulgence plénière à celui qui la fait pendant un mois, pourvu qu'on se confesse et que l'on communie pendant ce mois. Quand on accompagne le viatique on gagne cinq ans d'indulgence, et six ans si on le suit un cierge à la main; mais si on ne peut l'accompagner et si on récite un *Pater* et un *Ave* (selon l'intention du pape), on obtient cent jours d'indulgence; lorsqu'on se met à genoux devant le saint Sacrement, deux cents jours; à celui qui baise la croix un an et quatre jours; trente jours si on incline la tête au *Gloria Patri*; cinq ans lorsqu'on baise l'habit des religieux. Et les prêtres qui, avant leur messe, disent : « Ego volo » celebrare missam, etc., » gagnent cinquante jours d'indulgence. Pour les autres indulgences on peut lire le P. Viva : *In Trutina prop. damn. append. indulgentiar. in fine § ult.*

LXXI. Je vous recommande ensuite d'appliquer aux saintes âmes du purgatoire le plus d'indulgences possible; ne craignez pas en les appliquant à ces âmes de rester débiteurs des peines auxquelles vous devez satisfaire. Écoutez le P. Rossignol (Merv. de Dieu, p. 1, n. 34), qui rapporte que sainte Gertrude, au moment de sa mort, était très affligée de n'avoir rien fait pour son âme, parce qu'elle avait appliqué aux âmes du purgatoire tout le bien qu'elle avait fait. Jésus-Christ lui apparut et lui dit : « Gertrude, soyez tranquille, votre charité envers les âmes du purgatoire m'est si agréable, qu'après votre mort vous serez délivrée du purgatoire, et je vous ferai accompagner en paradis par toutes mes épouses chéries que vous avez retirées de ce lieu par vos prières. »

CHAPITRE VI.

DE L'EXTRÊME-ONCTION, DE L'ORDRE ET DU MARIAGE.

I. Il me reste à parler des trois derniers sacrements; mais ils prêtent peu pour l'instruction des séculiers. L'extrême-onction est un sacrement dans lequel, au moyen de l'onction faite par le prêtre, un malade au moment de mourir puise la grâce nécessaire pour résister aux tentations du démon et pour supporter avec patience ses souffrances, et même pour en guérir si cela est avantageux pour le bien de son âme : « Oratio fidei salvabit infirmum, » et alleviabit eum Dominus, et si in peccatis sit » remittentur ei, » ainsi que l'a dit l'apôtre saint Jacques dans sa lettre au ch. v, *Salvabit infirmum.* L'effet principal de ce sacrement, c'est de sauver l'âme et de la guérir; mais comme nous l'enseigne le concile de Trente, sess. 14, cap. II, souvent, lorsque cela peut être profitable à l'âme, il guérit aussi le corps : « Sanitatem corporis interdum ubi » saluti animæ expedierit (infirmus) consequitur.» Il faut déduire de-là que puisque l'extrême-onction peut même guérir le corps lorsqu'elle est donnée à temps, c'est-à-dire quand les médecins ont déclaré la maladie dangereuse, il ne doit pas attendre pour la faire administrer au malade qu'il soit dans un état désespéré; car alors il est presque impossible (naturellement parlant) qu'il revienne à la santé.

Dieu, dans ce cas, serait obligé de faire un miracle pour le rappeler à la vie. Mais quand le malade peut encore en revenir, la vertu du sacrement lui obtiendra la santé du corps, pourvu toujours que cela soit profitable à son âme, comme je l'ai déjà dit. Ainsi donc, pour pouvoir administrer ce sacrement aux malades, il suffit que leur maladie soit grave : « Qui gravi morbo laborant, » comme l'a déclaré Benoît XIV dans sa bulle 53, au § 46; voyez son Bullaire, tom. IV. Le Catéchisme romain (*de extr. unct.* § 9) avertit qu'ils pèchent gravement ces parents qui attendent pour faire administrer l'extrême-onction à un malade qu'il soit dans un état désespéré et qu'il commence à perdre les sens : « Gravissime peccant qui illud tempus ægroti ungendi observare solent, cum jam, omni salutis spe amissâ, vita et sensibus carere incipiunt. »

II. Mais ce sacrement regarde surtout le salut de l'âme : « Et alleviabit eum Dominus. » Le concile de Trente explique ces paroles en disant : « Ægroti animam alleviat, in eo divinæ misericordiæ fiduciam excitando, qua infirmus sublevatus morbi incommodo levius fert, et tentationibus dæmonis facilius resistet. » C'est pourquoi je pense comme ces docteurs qui disent que la personne qui, au moment de mourir, refuse l'extrême-onction, peut difficilement être excusée d'une faute si grave; car elle se prive volontairement d'un grand secours pour résister aux tentations formidables que le démon suggère aux moribonds. Saint Elzéard, étant guéri d'une grave maladie, dit ensuite pour l'avertissement de tout le monde, qu'on ne peut comprendre combien sont terribles les assauts que nous donne le démon pour nous perdre.

III. « Et si in peccatis sit, dimittentur ei. » Ce sacrement, comme le dit le concile de Trente, « delicta, si quæ sint adhuc expianda, et peccati reliquias abstergit. » Ce qui veut dire que l'extrême-onction nous délivre des peines temporelles qui nous restent à expier pour nos fautes, et de plus, elle nous purifie des restes des péchés déjà pardonnés, c'est-à-dire de l'obscurité de l'esprit, de la dureté du cœur, des affections pour les choses terrestres, des défiances et autres choses semblables, qui sont les restes et les effets des péchés commis, et dont nous sommes purifiés par l'extrême-onction.

IV. Mais pour recevoir tous les fruits de ce sacrement, il est nécessaire d'être dans la grâce de Dieu; à cet effet le malade doit d'abord se confesser de tous ses péchés, recevoir ensuite le saint viatique, parce que (comme le dit le Catéchisme romain), telle est la coutume habituelle de l'Église, et enfin se faire administrer l'extrême-onction.

V. Par conséquent, mes chers auditeurs, montrez vous donc empressés, quand vous êtes dangereusement malades, de recevoir au plus tôt ce sacrement, afin de recouvrer la santé, et elle est profitable au salut de votre âme, comme je l'ai déjà dit plus haut. Écoutez ce qu'a écrit saint Bernard dans la Vie de saint Malachie, évêque d'Irlande. Ce saint rapporte que saint Malachie était allé visiter une dame dévote dangereusement malade ; mais comme il la trouva un peu mieux, il remit au lendemain le soin de lui administrer l'extrême-onction ; mais à peine eut-il quitté la maison qu'on lui apprit que la malade n'était plus. Pénétré de douleur de ce que, par sa faute, cette dame était morte sans l'extrême-onction, que fit alors le saint? Il se mit ausstiôt à

prier instamment le Seigneur de la rappeler à la vie, et il pria tant que la défunte ressuscita ; le saint prélat lui donna aussitôt l'extrême-onction, et par la vertu de ce sacrement, la malade recouvra parfaitement la santé et vécut encore grand nombre d'années.

VI. Le sacrement de l'ordre vient ensuite. Ce sacrement donne à ceux qui le reçoivent le pouvoir de consacrer le corps de Jésus-Christ, d'absoudre les péchés et de remplir d'autres fonctions en l'honneur de Dieu, et enfin d'administrer les sacrements dont je viens de parler. Les séculiers doivent, sur cette matière, remarquer deux choses, la première, que, pour devenir un bon prêtre, il faut y être appelé par Dieu. Trois choses font connaître si on a la vocation pour le sacerdoce : 1° une bonne vie ; 2° l'intention de servir Dieu fidèlement ; 3° le conseil et l'approbation de son père spirituel. Celui qui prend les ordres sans ces trois qualités, pèche et met dans un grand danger son salut éternel. Mais ils sont bien plus coupables ces pères et mères qui forcent leurs enfants à se faire prêtres afin qu'ils secourent leurs maisons. La charge du sacerdoce n'est point un état établi par Dieu pour aider les maisons, mais pour honorer sa divine majesté et pour sauver les âmes rachetées par Jésus-Christ. Combien de pères et de mères ne verra-t-on pas dammés au jour du jugement pour avoir contraint leurs fils à se faire prêtres sans être appelés de Dieu.

L'autre chose que les séculiers doivent remarquer, c'est le respect qu'on doit porter aux prêtres qui sont les ministres de Jésus-Christ, et par le moyen desquels nous parvenons tous au salut ; car

tous les hommes ne se sauvent que par le moyen des sacrements, et les sacrements ne s'administrent que par les mains des prêtres; il faut donc, en conséquence, respecter leur personne, comme Dieu l'a ordonné : « Nolite tangere Christos meos. » (Par. XVI, 22.) Et, dans un autre endroit, le Seigneur dit, en parlant des prêtres : « Qui vos audit, me audit, » et qui vos spernit, me spernit. » (Luc. X, 16.) Craignez donc de frapper un prêtre et de murmurer contre lui, car Dieu punit avec raison ce crime. Théodoret, évêque de Cir, rapporte (*in Philot.*) que saint Jacques, évêque de Nisibe, avant d'être sacré évêque, étant allé en Perse visiter les chrétiens de ce royaume, et passant près d'une fontaine, fut injurié par des filles qui y lavaient; saint Jacques leva alors les yeux au ciel pour se recommander à Dieu, et, par une inspiration divine, il maudit la fontaine, qui aussitôt se sécha, et ayant ensuite maudit l'arrogance de ces jeunes filles, tout-à-coup leurs cheveux devinrent blancs comme si elles eussent été des vieilles décrépites, et elles restèrent ainsi pendant toute leur vie pour montrer le respect qu'on doit aux prêtres.

VII. Enfin, quant au mariage, c'est un sacrement par lequel l'homme et la femme, d'après leur consentement mutuel de se prendre pour mari et femme devant un prêtre et deux témoins, restent unis pendant toute leur vie et reçoivent la grâce pour bien élever leurs enfants et pour supporter les charges attachées à l'état conjugal. Mais, pour le recevoir, il faut qu'ils soient tous les deux en grâce avec Dieu quand ils s'unissent; c'est pourquoi, avant de contracter mariage, ils font bien de faire une bonne confession, il serait même très sage de

recevoir le matin la communion. Ils doivent encore savoir les vérités de la foi. Comment veulent-ils les enseigner à leurs enfants, s'ils ne les savent pas eux-mêmes? A cet effet Benoît XIV a ordonné que tous les époux, avant de contracter mariage, fussent examinés par leur curé pour s'assurer s'ils savent les principaux mystères de la religion, et, s'ils les ignorent, de les renvoyer les apprendre, après quoi les noces seront célébrées.

VIII. Le mariage est libre; mais que les fils de famille sachent que rarement ils sont exempts de péché mortel quand ils se marient contre la volonté de leurs parents, et à plus forte raison quand ils le font à leur insu. Ces mariages faits contre la volonté des parents sont rarement heureux. Les pères ne doivent pas empêcher leurs enfants de se marier quand il n'y a pas une juste cause d'empêchement. De leur côté les enfants ne doivent jamais contracter mariage sans le consentement de leurs parents toutes les fois qu'ils n'ont pas à craindre qu'ils le leur refusent injustement. Quant aux obligations des époux, nous en avons parlé en expliquant le quatrième précepte.

IX. Mais, avant de finir, voyons, dans l'exemple du fils du patriarche Tobie (comme on le remarque dans l'Écriture (Tobie, ch. VI.)), comment les jeunes gens doivent contracter mariage. Dans la ville de Ragès en Médie, vivait une sainte fille nommée Sara; elle était fille de Raguel; son âme était profondément affligée parce que les jeunes gens qu'elle avait épousés les uns après les autres avaient été tués la première nuit de leurs noces par le démon Asmodé. Comme elle avait été promise en mariage à Tobie, ce dernier, informé de la fin malheureuse

de ses autres époux, appréhendait beaucoup de faire un tel mariage; mais l'ange Raphaël, qui l'accompagnait, lui dit, pour le tirer de crainte: « Sachez que ceux-là seuls sont sous la puissance du démon, qui contractent mariage non pour plaire à Dieu, mais pour satisfaire leurs sens à la manière des bêtes. Or, ce n'est point ainsi que vous devez agir: épousez Sara, non pour obéir à la concupiscence, mais pour avoir des enfants qui serviront et béniront Dieu, et vous n'aurez rien à craindre de la part du démon. » C'est ce que fit le saint jeune homme, et son mariage fut béni de Dieu. Remarquez en outre les quatre avertissements que reçut Sara de ses parents quand elle les quitta. (Tobie, x, 13): 1° ayez toujours le plus grand respect pour votre beau-père et votre belle-mère; 2° aimez votre mari; 3° mettez tous vos soins à bien élever vos enfants; 4° comportez-vous de manière qu'on ne trouve en vous rien de répréhensible. Ces avertissements doivent être observés par toutes les personnes qui se marient.

Exemples funestes de ceux qui ont fait des confessions sacriléges.

Premier exemple. Voici ce qu'on rapporte dans les Chroniques de saint Benoît, d'un ermite nommé Pélagie. Préposé par ses parents à la garde des troupeaux, il menait une vie si exemplaire qu'il était regardé par tout le monde comme uu saint. Il vécut ainsi pendant plusieurs années. Ses père et mère étant morts, il vendit le peu qu'ils lui laissaient et il se retira dans un ermitage. Par malheur, il fut un jour assailli par une pensée déshonnête. Après avoir péché, il tomba dans un grand abattement, parce

que l'infortuné ne voulait point confesser sa faute de peur de perdre sa bonne réputation. Comme il vivait dans cet état malheureux, un étranger passa et lui dit : « Pélage, confessez-vous ; Dieu vous pardonnera, et vous recouvrerez la paix, » et il disparut ensuite. Alors Pélage résolut de faire pénitence de son péché, mais sans le confesser, se berçant de l'espoir que Dieu lui pardonnerait sans avoir besoin d'avouer sa faute. A cet effet il entra dans un monastère, où il fut aussitôt reçu à cause de sa bonne réputation, et il y mena une vie austère, se mortifiant par les jeûnes et les pénitences. Et lorsqu'il fut proche de sa fin, il se confessa ; mais, de même que par honte il avait toujours négligé de confesser son crime pendant sa vie, de même aussi il le cacha au moment de mourir. Il prit ensuite le viatique et expira. On l'enterra, tout le monde crut qu'il était un saint ; mais, la nuit suivante, le sacristain trouva le corps de Pélage hors de sa fosse ; il l'enterra de nouveau, mais, la seconde et la troisième nuit, on le trouva encore hors de sa tombe. On appela alors l'abbé qui, accompagné de tout le monastère, dit : « Pélage, toute votre vie vous avez été obéissant, soyez-le encore après votre mort. Dites-moi, est-ce la volonté de Dieu qu'on vous place dans un endroit réservé ? » Le défunt, poussant un hurlement affreux, répondit : « Hélas ! je suis damné pour avoir caché un péché ; voyez, mon cher abbé, mon corps ; » et aussitôt alors son cadavre sembla un fer rougi jetant de tous les côtés des étincelles. Tout le monastère prit la fuite. Mais Pélage appela l'abbé pour lui ôter de la bouche la sainte hostie qui y était encore ; ce que fit l'abbé. Alors Pélage ordonna qu'on le tirât de l'é-

glise et qu'on le jetât sur un fumier, ce qui fut exécuté.

Deuxième exemple. Voici ce qu'on lit dans les annales des PP. capucins, d'un religieux (en racontant ce fait au peuple, on dira d'un homme) qu'on regardait comme un saint, mais qui faisait de mauvaises confessions. Étant tombé dangereusement malade, on l'invita à se confesser; il fit alors appeler un père auquel il dit: « Mon père, dites que je me suis confessé, mais je ne veux pas le faire. — Et pourquoi? reprit le père. — Parce que, répondit le malade, je suis damné; car je ne me suis jamais entièrement confessé de mes péchés, et Dieu, pour m'en punir, m'ôte maintenant le pouvoir de bien me confesser. » Après ces paroles, il commença à pousser des cris et à s'arracher la langue, en disant: « Langue maudite, qui n'as point voulu confesser mes fautes quand tu le pouvais! » et, après avoir mis sa langue en pièces, il rendit l'âme et fut entraîné par le démon. Après sa mort, il devint tout noir, et fit entendre un bruit terrible accompagné d'une odeur infecte.

Troisième exemple. Le P. Séraphin Rozzi rapporte que dans une ville d'Italie vivait une dame, noble de naissance, que tout le monde regardait comme une sainte. Arrivée près de sa fin, elle prit tous les sacrements. Lorsqu'elle fut morte, sa fille, qui sans cesse recommandait à Dieu l'âme de sa mère, entendit, un jour qu'elle était en prière, un grand bruit à la porte: elle tourna les yeux, et vit la figure horrible d'un porc tout en feu qui exhalait une odeur insupportable. La pauvre fille eut une telle frayeur qu'elle fut sur le point de se jeter par la fenêtre; mais elle entendit ces mots : « Arrête, ma

fille, arrête; c'est ta malheureuse mère qu'on regardait comme une sainte, mais qui a été condamnée par Dieu à l'enfer pour n'avoir point osé confesser les péchés qu'elle avait commis avec ton père. Ne prie donc plus le Seigneur pour moi, car tu augmentes mes tortures. » Cela dit, elle disparut.

Quatrième exemple. Le célèbre docteur Jean de Raguse rapporte qu'il y avait une dame qui menait une vie si exemplaire, que son évêque la tenait pour sainte. L'infortunée, regardant un jour son domestique, fut assaillie par une mauvaise pensée; mais comme elle n'avait péché que dans son cœur, elle se figurait qu'elle n'était point obligée de confesser sa faute; cependant les remords la tourmentaient sans cesse, et surtout lorsqu'elle fut à l'article de la mort; mais, à ce terrible moment même, la honte l'empêcha de dévoiler son péché, et elle mourut avec lui. L'évêque, qui était son confesseur et qui la regardait comme une sainte, fit porter son corps en procession par toute la ville et la fit ensuite enterrer par dévotion dans sa chapelle. Mais, le jour suivant, l'évêque, en y entrant, vit sur le tombeau un corps étendu sur un grand feu; il le conjura alors au nom de Dieu de dire qui il était. Il répondit qu'il était le corps de sa pénitente qui, pour un péché de pensée, s'était damnée, et elle maudit sa honte, la cause de sa ruine éternelle.

Cinquième exemple. Le P. Martin del Rio raconte que, dans une province du Pérou, vécut une jeune Indienne, nommée Catherine, domestique chez une bonne dame, qui la fit baptiser et fréquenter les sacrements. Elle se confessait souvent, mais elle cachait ses péchés. Avant de mourir, elle

se confessa neuf fois, mais toujours elle fit des confessions sacriléges, et, lorsqu'elle avait fini, elle disait à ses compagnes qu'elle cachait ses péchés; celles-ci le dirent à leur maîtresse, qui apprit de la moribonde que c'était des péchés déshonnêtes qu'elle cachait; c'est pourquoi elle en informa le confesseur, qui vint exhorter la pénitente à les confesser tous, mais Catherine s'obstina à les cacher; elle arriva à un tel degré de désespoir qu'elle finit par dire à son confesseur : « Mon père, laissez-moi et ne vous fatiguez pas davantage, car vous perdez votre temps, » et tournant ensuite le dos à son confesseur, elle se mit à chanter des chansons profanes. Lorsqu'elle fut sur le point d'expirer, comme ses compagnes l'exhortaient à prendre le crucifix, elle leur répondit : « Quel crucifix? je ne le connais point, je ne veux même pas le connaître; » et elle mourut. Dès que la nuit fut venue, on entendit un tel bruit et on sentit une telle odeur que la maîtresse fut forcée de changer de maison; et elle apparut à une de ses amies, et lui dit qu'elle était damnée pour ses mauvaises confessions.

Septième exemple. Le P. François Rodriguez raconte qu'en Angleterre, lorsque la foi catholique y régnait, le roi Angubert eut une fille d'une rare beauté qui fut demandée en mariage par une foule de princes. Son père lui ayant demandé si elle voulait se marier, elle lui répondit qu'elle avait fait vœu de chasteté. Son père lui obtint de Rome une dispense, mais elle refusa de s'en servir, disant qu'elle ne voulait que Jésus-Christ pour époux; seulement elle pria son père de lui permettre de se retirer dans une maison solitaire. Comme son père l'aimait, il ne voulut point lui déplaire, et il lui

laissa une cour convenable. Lorsqu'elle fut retirée dans cette maison, elle se mit à mener une vie sainte; elle priait, jeûnait, faisait des pénitences, fréquentait les sacrements, et souvent elle allait servir les malades. Un jour elle tomba elle-même malade et mourut dans la fleur de sa jeunesse. Une dame, qui avait été sa gouvernante, étant une nuit en prière, entendit un grand bruit, et vit une âme sous la figure d'une femme au milieu d'un grand feu, qui lui dit : « Sachez que je suis la fille infortunée d'Angubert. — Comment! reprit la dame, vous êtes damnée après avoir mené une vie si sainte? — Je suis, reprit l'âme, justement damnée par ma faute. — Et pourquoi? — Sachez que dans mon enfance je souffrais qu'un page, que j'affectionnais, me lût certains livres. Un jour ce page, après avoir lu, me prit la main, me la baisa; alors le démon commença par me tenter, et enfin je finis par offenser Dieu avec ce page. J'allai me confesser, et commençais à dire mon péché, lorsque mon confesseur indiscret se mit à dire aussitôt: « Comment! une reine faire une telle chose! » Alors, par honte, je dis que c'était un rêve que j'avais fait. Après cela je commençai à faire des pénitences, des aumônes, pour que Dieu me pardonnât sans que je me confessasse. Au moment de mourir, je dis à mon confesseur que j'étais une grande pécheresse, mais il me répondit que je devais chasser cette pensée qui n'était qu'une tentation. Après cela j'expirai, et maintenant je suis damnée pour toujours. » Cela dit, elle disparut en produisant un tel bruit qu'il semblait que l'univers s'écroulait, et laissant dans la chambre une odeur infecte qui dura plusieurs jours.

Septième exemple. — Le P. jésuite Jean-Baptiste Nanni rapporte qu'il y eut une dame qui, dans ses confessions, avait pendant plusieurs années caché un péché déshonnête. Dans l'endroit où elle demeurait, passèrent deux religieux dominicains; comme elle attendait toujours un confesseur étranger, elle pria l'un d'eux de l'entendre, et elle se confessa. Lorsque ces pères furent partis, le compagnon de celui qui avait confessé dit qu'il avait vu pendant la confession de la dame beaucoup de serpents sortir de sa bouche, mais qu'un énorme serpent avait laissé seulement paraître sa tête et était rentré de suite, après quoi les autres l'avaient suivi. Le confesseur alors, soupçonnant quelque chose, retourna sur ses pas, alla pour retrouver cette dame, mais en entrant dans sa maison il apprit qu'elle venait de mourir. Un jour qu'il était en prière, cette dame infortunée lui apparut et lui dit: « Je suis cette malheureuse qui me confessai à vous; j'avais un péché que je ne voulais pas dévoiler aux prêtres de ma ville; Dieu vous envoya vers moi; mais la honte m'empêcha encore alors de le dire, et lorsque vous revîntes à la maison il me frappa de mort, et maintenant je suis damnée. » Après ces paroles, la terre s'ouvrit, et elle disparut.

Huitième exemple. — Saint Antonin rapporte qu'il y eut une veuve qui d'abord mena une vie sainte, mais qui ayant ensuite fréquenté un jeune homme, tomba avec lui dans le péché. Ayant reconnu son crime, elle faisait des pénitences, des aumônes; elle entra même dans un monastère, mais jamais elle ne confessa son crime. Sa piété la fit élire supérieure, et lorsqu'elle mourut, tout le monde la regarda comme une sainte. Mais une nuit qu'une

sœur priait dans le chœur de la chapelle, elle entendit un grand bruit, et vit une ombre entourée de flammes. Elle demanda qui c'était. « Je suis l'âme de la supérieure, lui fut-il répondu, et je suis damnée. — Et pourquoi? — Pour avoir, dans le monde, commis un péché et ne l'avoir jamais confessé. Allez le dire aux sœurs et ne priez plus pour moi. » Et elle disparut au milieu d'un grand bruit.

Neuvième exemple. — On lit dans les *Annales des capucins* qu'une dame, pour avoir fait des confessions sacriléges, se mit à crier au moment de mourir qu'elle était damnée à cause de ses mauvaises confessions. Entre autres choses elle disait que, devant faire des restitutions, elle avait toujours négligé de les rendre. Alors sa fille lui dit : « Ma mère, qu'on rende ce que vous devez ; je consens à ce qu'on vende tout, pourvu que vous sauviez votre âme. » Mais la mère répondit : « Fille maudite, c'est à cause de toi que je suis damnée, car je t'ai scandalisée par mes mauvais exemples. » Et elle continuait à pousser des cris affreux. On envoya chercher un capucin qui l'exhorta à se confier en la miséricorde de Dieu ; mais l'infortunée dit : « Quelle miséricorde? je suis damnée ; ma sentence est prononcée ; j'ai déjà commencé à sentir les tourments de l'enfer. » Après ces paroles, on vit le corps de cette misérable être soulevé jusqu'au plafond de la chambre et rejeté avec force contre le pavé où elle expira.

COURTE DISSERTATION

SUR L'USAGE MODÉRÉ

DE L'OPINION PROBABLE.

COURTE DISSERTATION

SUR L'USAGE MODÉRÉ

DE L'OPINION PROBABLE.

1762

Nous nous proposons, dans cette dissertation, d'examiner deux choses : la première, s'il est permis de suivre l'opinion la moins probable; la seconde, si les deux opinions étant également opposées, ou si étant également probables, il est permis de suivre la moins sûre.

Nous passerons rapidement sur la première question ; car la solution en est trop claire. Disons seulement qu'il n'est point permis de suivre l'opinion la moins probable, quand celle qui tient lieu de loi est notablement et certainement la plus probable, parce qu'alors l'opinion la plus sûre ne présente non seulement aucun doute (j'entends un doute positif, comme je le dirai en parlant de la seconde question), mais elle est de plus moralement ou comme moralement certaine, puisqu'elle a pour elle un fondement certain de vérité, tandis qu'au contraire l'opinion la moins sûre et beaucoup moins probable n'a point ce fondement certain de vérité. C'est pourquoi cette dernière reste faiblement ou du moins douteusement probable auprès de l'opinion la plus sûre, ce qui fait que non seulement il n'est pas prudent, mais encore c'est commettre une grave imprudence que de vouloir la suivre. Car, lorsque l'intellect voit clairement que la vérité

est plus pour la loi que pour la liberté, la volonté ne peut point alors avec prudence, et sans être coupable, embrasser le parti le moins sûr, parce que dans ce cas l'homme n'agit point par son propre jugement ou sa propre crédulité, mais par un effort qu'il fait à son intelligence, avec sa volonté, en s'éloignant du parti qui lui paraît beaucoup plus vraisemblable, et en prenant celui qui non seulement ne lui paraît pas sûr, mais qui n'a encore aucun fondement de pouvoir l'être. C'est alors qu'on fait ce que dit l'apôtre : « Omne autem quod non est » ex fide, peccatum est. » (Rom., XIV, 23.)

Quant à la seconde question (que nous allons longuement examiner), disons que quand l'opinion la moins sûre est également probable, on peut licitement la suivre, parce qu'alors la loi est douteuse, et que par conséquent elle n'oblige pas en vertu du principe certain, comme nous verrons que cela doit indubitablement être, d'après la doctrine de saint Thomas qui dit que « la loi douteuse ne peut entraîner une obligation certaine. »

Guidé toujours par notre maître angélique, examinons la chose dans ses principes. Voici la définition qu'il donne de la loi : « Lex quædam regula est, » et mensura actuum, secundum quam inducitur » aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur ; » dicitur enim lex à ligando, quia obligat ad agen» dum (1). » Saint Thomas enseigne ensuite que cette règle ou cette mesure de la loi, puisque les sujets sont tenus de l'observer, doit leur être manifestée par la promulgation ; c'est pourquoi dans l'article 4 de la même question, il se demande :

(1) S. Thomas 1. 2. q. 90. a. 1.

« Utrum promulgatio sit de ratione legis? » Et il répond : « Lex imponitur aliis per modum regulæ et » mensuræ ; regula autem et mensura imponitur per » hoc, quod applicatur his quæ regulantur et mensu- » rantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi » obtineat, quod est proprium legis, oportet quod » applicetur hominibus, qui secundum eam regulari » debent. Talis autem applicatio fit per hoc, quod » in notitiam eorum deducitur ex ipsa promulgatio- » ne. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc » quod lex habeat suam virtutem. » C'est pourquoi, avant d'être promulguée, la loi n'a point la force d'obliger, parce que les lois, comme l'écrit Gratien dans le can. *In istis*, dist. 4, les lois ne sont obligatoires et ne sont à proprement parler des lois, qu'après leur promulgation. « Leges tunc instituun- » tur cum promulgantur. » D'après cela, la loi est succinctement définie par saint Thomas : « Quædam » rationis ordinatio, ad bonum commune promul- » gata (1). » Notez *ordinatio promulgata*.

Cette promulgation est aussi nécessaire pour les lois humaines que pour les lois divines, comme l'enseigne le même docteur, puisque dans l'article cité, ad 1, il se fait cette objection : « Lex naturalis » maxime habet rationem legis, sed lex naturalis non » indiget promulgatione; ergo non est de ratione » legis, quod promulgetur. » A quoi il répond : « Di- » cendum quod promulgatio legis naturæ est ex hoc » ipso, quod Deus eam mentibus hominum inseruit » naturaliter cognoscendam. » Il ne dit donc pas que la loi naturelle n'a pas besoin de promulgation, car elle est au contraire très nécessaire; seulement il

(1) S. Thomas 1. 2. q. 9. a. 4.

dit que la promulgation de la loi naturelle ne se fait point d'après le mode des lois humaines, mais d'après la lumière naturelle que Dieu met dans l'esprit des hommes. C'est ce qu'explique plus clairement Silvius, quand il dit que la loi naturelle est promulguée pour chaque homme, lorsque chaque homme la connaît. « Actualiter tunc (lex) unicuique » promulgatur, quando cogitationem a Deo accipit » dictantem, quid juxta rectam rationem sit amplec» tendum quid fugiendum (1). » Le cardinal Gotti (2) dit la même chose, puisqu'il a écrit que la promulgation n'est point la même pour toutes les lois ; car la loi humaine est promulguée par des signes extérieurs et une certaine solennité, tandis que la loi naturelle est promulguée par l'impression de cette même lumière naturelle. Du reste, l'auteur cité ne doute nullement de la nécessité de la promulgation pour l'une et l'autre de ces lois. « Ad hoc ut lex in » actu secundo obliget, requiritur quidem indispen» sabiliter, ut subditis promulgatione proponatur, » sicut mensura in actu secundo non mensurat, nisi » mensurabili applicetur (3). »

Le P. Gonet (4) écrit la même chose en disant que telle est l'opinion enseignée par tous les théologiens. Il s'explique même d'une manière plus claire dans un autre endroit (5), où pour prouver que l'on peut alléguer l'ignorance invincible dans les préceptes naturels qui découlent immédiatement des premiers principes, il argumente ainsi : « Lex

(1) Silvius 1. 2. q. 90. a. 4. in fin.
(2) Gotti theol. t. II. tract. 5. de leg. q. 1. 2. 3. § 3. n. 18.
(3) Gotti l. VI. n. 21.
(4) Gonet in Clypeo theol. t. III. d. 1. a. 4. § 1. n. 55.
(5) Id. eodem loco a. 3. n. 47.

» enim vim obligandi non habet, nisi applicetur » hominibus per promulgationem. Sed lex naturalis » non promulgatur omnibus hominibus quantum ad » omnia præcepta quæ sunt remotissima a primis » principiis, ergo non obligat omnes quantum ad » illa præcepta. Subindeque potest dari de illis igno- » rantia invincibilis et excusans a peccato. » En confirmation de cela, il dit ensuite au num. 48 : « Ple- » rumque esse fortunæ non voluntatis, quod homi- » nes peccent, vel non peccent, prout videlicet id » quod agunt est conforme vel difforme jure naturali » ab eis ignorato : quod etiam absurdissimum est, » cum vera et sola causa peccati sit voluntas creata, » ut operans difformiter ad regulas morum. » Il ré- sulte de tout cela que l'homme n'est point lié par la loi divine avant d'en avoir eu connaissance par sa science.

Je dis *science*, parce que la connaissance de la loi que l'homme doit se proposer comme mesure de ses actions, doit être certaine; autrement comment pouvoir régler ses actions d'après une mesure ambiguë et incertaine? « Per legem enim cognitio pec- » cati, » écrit l'apôtre (Rom., III, 20.) Ce qui est ex- pliqué par saint Thomas, comme il suit : « Per legem » enim datur cognitio peccati, quid agendum; quid » vitandum. » C'est pourquoi la loi, pour être obli- gatoire, doit être manifeste, selon l'explication de saint Isidore. « Erit autem lex manifesta. » (Can. *Erit autem*, dist. 4.) Ce qui fait dire à Panorme : « Ubi lex est multum dubia, excusatur quis a juris » ignorantia (1). » La raison naturelle persuade en outre que personne ne doit se croire obligé de

(1) Panormit. in cap. final. de constitut.

suivre les préceptes qu'il doute être ou ne pas être, comme il est dit dans l'authentique : *Quibus modis not. eff. § Natura*, où il est écrit : « In dubio nullus præsumitur obligatus. » Saint Thomas (1) enseigne la même chose, en disant que la loi (et il parle de la loi divine et éternelle), pour être obligatoire, doit être certaine. Le saint se fait ici cette objection : « Mensura debet esse certissima, sed lex » æterna est nobis ignota; ergo non potest esse » nostræ voluntatis mensura ut ob ea bonitas volun» tatis nostræ dependeat. » Et il répond : « Licet lex » æterna sit nobis ignota, secundum quod est in » mente divina; innotescit tamen nobis aliqualiter » per rationem naturalem quæ ab ea derivatur ut » propria ejus imago, vel per aliqualem revelatio» nem superadditam. » Saint Thomas ne nie donc pas que la loi divine, pour être obligatoire, doit être certaine; seulement il dit qu'il n'est pas nécessaire que nous la connaissions comme Dieu la connaît; qu'il suffit que nous la connaissions par la raison naturelle ou par une révélation spéciale.

C'est ce qu'établit plus sûrement saint Thomas, dans un autre endroit (2), où, à cette question : « Utrum » conscientia liget ? » il répond : « Ita se habet im» perium alicujus gubernantis ad ligandum in rebus » voluntariis illo modo ligationis, qui voluntati » accedere potest. Sicut se habet actio corporalis ad » ligandum res corporales necessitate coactionis. » Actio autem corporalis agentis nunquam inducit » necessitatem in rem aliam, nisi per contactum » occasionis ipsius ad rem in qua agis : unde nec ex

(1) S. Thomas 1. 2. q. 19. a. 4. ad 3.
(2) S. Thomas de verit. q. 17. a. 5.

» imperio alicujus domini ligatur aliquis, nisi im-» perium attingat ipsum, cui imperatur. Attingit » autem ipsum per scientiam : unde nullus ligatur » per præceptum aliquod (notez), nisi mediante » scientia illius præcepti. Et ideo ille qui non est » capax notitiæ præcepti, non ligatur; nec aliquis » ignorans præceptum Dei ligatur ad præceptum » faciendum, nisi quatenus tenetur scire præceptum. » Si autem non teneatur scire, nec sciat, nullo » modo ex præcepto ligatur. Sicut autem in corpo-» ralibus agens corporale non agit, nisi per contac-» tum; ita in spiritualibus præceptum non ligat, nisi » per scientiam. » Le saint docteur tient donc pour certain que l'homme n'est en aucune manière lié par le précepte, s'il n'en a point la connaissance, et alors seulement (comme il le dit), il perd la liberté d'aller où il veut, quand il est lié par la connaissance qu'il a de l'existence de ce précepte, comme il l'avait écrit auparavant dans le même article : « Ille enim qui ligatus est, necessitatem » habet consistendi in loco ubi ligatus est, et con-» fertur ei potestas ad alia divertendi. »

Qu'on n'oppose point ici l'exception posée plus haut par saint Thomas : « Nec aliquis ignorans præ-» ceptum Dei ligatur ad præceptum, nisi quatenus » (voici l'exception) teneatur scire præceptum. » Car le saint n'entend pas dire par ces paroles que celui qui est obligé de connaître le précepte, pèche s'il agit contre ce qu'il enseigne, bien qu'il l'ignore invinciblement; il veut seulement avertir ici que celui-là n'est pas excusé du péché qui est tenu de savoir le précepte, surtout lorsque connaissant l'obligation où il est de le savoir, il néglige par sa faute de l'apprendre; car seulement alors son

ignorance est vincible et coupable. C'est ce qui fait dire à saint Thomas, dans le même article (*Ad quartum*) : « Tunc conscientia erronea non sufficit » ad absolvendum, quando in ipso errore peccat. » Il est clair que celui-là tombe dans la même erreur, qui par sa faute néglige de savoir ce qu'il est tenu de savoir, comme le même docteur l'explique plus au long dans un autre endroit, d'après l'autorité de saint Augustin, en disant : « Ignorantia quæ est » omnino involuntaria, non est peccatum. Et hoc » est quod Augustinus dicit : Non tibi imputatur ad » culpam, si invitus ignoras, sed si scire neglexeris. » (Lib. III, de lib. arb., c. XIX.) Per hoc autem quod » ait : sed si scire neglexeris, dat intelligere, quod » ignorantia habet, quod sit peccatum ex negligen- » tia præcedente, quæ nihil est aliud, quam non » applicare animam ad sciendum ea quæ quis scire » debet (1). » Et il répète la même chose un peu plus loin, en disant que celui-là seul pèche qui, « ne im- » pediatur a peccato quod diligit, scientiam recusat ; » et sic ignorantia est a voluntate quodam modo impe- » rata(2). » Par conséquent, lorsque l'ignorance n'est en aucune manière volontaire, elle n'est point coupable, comme nous l'avons démontré plus au long dans notre Compendium ou Instruction pour les confesseurs, et particulièrement dans le chapitre VIII, au num. 8.

Revenons à notre assertion. Toutes les fois donc que la loi est incertaine, elle ne peut emporter une obligation certaine ; car alors elle n'est point suffisamment imposée à l'homme, comme le remarque judicieusement le P. Suarez, qui dit : « Quamdiu est

(1) S. Thomas de verit. q. 3. a. 7. ad 7.
(2) Id. ibid. ad 8.

» judicium probabiliter quod nulla sit lex prohibens » actionem, talis lex non est sufficienter proposita » homini, unde cum obligatio legis sit ex se onerosa » non urget, donec certius de illa constet (1). » La raison est évidente; c'est qu'alors ce n'est point la loi qui est imposée, mais l'opinion qui assure la loi, comme l'a écrit sagement le père Paul Segnery, dans ses lettres sur l'opinion probable (*Lettre* 1, § 2), dont je crois devoir transcrire ici les paroles, car elles sont très convaincantes : « Les âmes bonnes ne refusent point de se voir liées par une loi certaine, mais elles répugnent infiniment de se voir liées par une loi douteuse. La loi n'est point telle, tant qu'elle n'a pas été suffisamment promulguée; c'est ce qui fait écrire à Gratien (dist. 3) : «Leges instituuntur dum promulgantur.» C'est aussi l'opinion de saint Thomas, qui enseigne (1, 2, q. 90, a. 4) en parlant de la loi, qu'il ne suffit pas qu'elle soit rédigée, qu'il faut de plus qu'elle soit promulguée : « Unde promulgatio ipsa necessaria » est ad hoc, quod lex habeat suam virtutem. » Mais quand peut-on dire qu'une loi est suffisamment promulguée, d'après la divergence des docteurs? Tant que la loi n'est point arrêtée, elle n'est point encore loi, elle n'est qu'une opinion, et, comme telle, elle ne peut obliger. Tant qu'elle n'est que probable, elle ne peut obliger; car il est indubitable qu'une telle loi n'existe pas, puisqu'elle n'a pas été suffisamment promulguée. Ne regarderait-on pas comme une cruauté de se voir obligé de suivre comme une loi toutes les opinions probables? Il faudrait alors dire que toutes les opinions probables qu'on ren-

(1) Suarez. de consc. probab. disp. 12. sect. 6.

contre en si grand nombre dans les casuistes, deviendraient tout d'un coup autant de lois.

Postérieurement à nous, le docteur Eusèbe Amort a fortement défendu notre sentiment dans sa *Théologie morale et scolastique*, imprimée à Bologne en 1753, après l'avoir fait corriger par Benoît XIV, d'après les instances de l'auteur, comme on le voit écrit dans la préface. L'auteur dit que quand l'opinion ne paraît pas évidemment plus probable, il est moralement certain qu'il n'y a point de loi obligatoire; car, lorsque Dieu veut que sa loi soit obligatoire, il doit la rendre évidemment et notablement plus probable : « Quandocumque, dit-il, existentia » legis non redditur credibilior, non ipsa; moraliter » certum est non dari legem, quia ex natura provi» dentiæ divinæ Deus, sicut tenetur suam religionem » reddere evidenter credibiliorem, non ipsa; ita etiam » tenetur suam legem reddere notabiliter credibilio» rem seu probabiliorem, non ipsa (1). » Ces mots *non ipsa* veulent dire que pour nous forcer à observer la loi la plus probable, Dieu est obligé de nous la faire connaître, non par le moyen de cette même loi, mais par le moyen des raisons qui nous la montrent probablement et évidemment plus probable. Dans un autre endroit, où il traite plus au long ce sujet, il apporte les mêmes raisons que celles que nous avons consignées plus haut, c'est-à-dire qu'il croit que quand la loi est évidemment douteuse, elle n'a point cette promulgation qui rend la loi telle, ou qu'au moins ce n'est pas une loi obligatoire : « In hoc casu non datur lex di» recta prohibens, quia in hoc casu (c'est-à-dire

(1) Amort. théol. t. I. disp. 2. § 4. q. 10. p. 232.

» quand les deux opinions sont également probables) » non datur sufficiens promulgatio legis, quæ est » character inseparabilis et essentialis legis; si qui- » dem illa est sola legis promulgatio, qua lex fit cre- » dibilior, non ipsa (1). » Il ajoute de plus que tel a été aussi le sentiment des Pères : « Patres in dubio » stricte tali, ubi in neutram partem inflectitur men- » tis sententia, relinquunt homini potestatem sequendi » benigniora; ergo agnoscunt aliquod generale prin- » cipium, quo possit formari prudens judicium con- » comitans de non existentia legis. » En effet, saint Grégoire de Naziance (Orat. 39) parlant d'un certain novateur dit : « An juvenibus viduis propter » ætatis lubricum ineundi matrimonii potestatem » facis? at Paulus hoc facere minime dubitavit, cujus » scilicet te magistrum profiteris; at hæc minime post » baptismum, inquis; quo argumento id confirmas? » aut rem ita se habere proba, aut si id nequis, ne » condemnes; quod si res dubia est, vincat huma- » nitas et facilitas. » En outre, saint Grégoire-le-Grand (lib. 7, ep. 23) écrit aussi : « Melius est in du- » biis non districtiorem exequi, sed ad benignas » potius partes inflecti. » Saint Léon écrit encore (Ep. 90 *ad Rustic. narbonensis in præfat. in c. sicut quædam fin.*, dist. 14) : « Sicut quædam sunt, quæ » nulla possunt ratione convelli (comme sont les » commandements du Décalogue et les formes des » sacrements, selon l'explication de la Glose) ita » multa sunt, quæ aut pro necessitate temporum, » aut pro consideratione ætatum oporteat temperari, » illa consideratione semper servata, ut in iis quæ » vel dubia fuerint, aut obscura, id noverimus se-

(1) Id. loc. cit. p. 283. disp. 2. t. V.

» quendum, quod nec præceptis evangelicis contra» rium, nec decretis sanctorum patrum inveniamur » adversum. » Il dit *sequendum*, car les supérieurs (puisque saint Léon écrit à un évêque) doivent pour ce qui regarde ceux qui leur sont soumis, pencher pour les opinions les moins rigides quand elles ne se trouvent point opposées aux préceptes de l'Évangile ou aux décrets des saints Pères, selon l'avertissement de saint Jean Chrysostome : « Circa vitam » tuam esto austerus, circa alienam benignus. » (In can. *Obligant*. 26, quæ, 11, 7.) De plus, Lactance (lib. 3, instit., cap. 27) écrit : « Stultissimi est homi» nis præceptis eorum velle parere, quæ utrum vera » sint, aut falsa, dubitatur. » On peut ajouter à cela ce que dit saint Paul : « Etenim si incertam vocem » det tuba, quis parabit se ad bellum? Ità et vos per » linguam, nisi manifestum sermonem dederitis, » quomodo scietur id quod dicitur? Si ergo nesciero » virtutem vocis, ero ei, cui loquor, barbarus; et qui » loquitur, mihi barbarus. » (I. Cor., XIV, 8 et 11.) Par conséquent, lorsque la loi ne nous est pas manifestée, comment devrons-nous croire que c'est une loi obligatoire? Il faut remarquer ce que dit S. Augustin qui confirme en peu de mots tout ce qui vient d'être dit : « Quod enim nec contra fidem, neque » contra bonos mores esse convincitur, indifferenter » esse habendum (1). » Qu'on note le mot *convenitur*; car, d'après la doctrine de saint Augustin, tout nous est permis pourvu que nous ne soyons pas convaincus et moralement certains que l'action que nous faisons est contre la foi, ou contre les bonnes mœurs. On doit remarquer ce que dit le même saint

(1) S. Augustin. serm. 294. c. 11. col. 224. ed. Paris.

docteur en écrivant à saint Jérôme (ep. 82) : « Alios » autem (en parlant des écrivains qui ne sont pas » canoniques) ita lego, ut quantolibet sanctitate, » doctrinaque præpolleant, non ideo, verum putem, » quæ ipsi senserunt; sed quia mihi vel per illos » auctores canonicos, vel probabili ratione, quod a » vero non abhorreat, persuadere potuerunt. » Qu'on note cette expression, *vel probabili ratione, quod a vero non abhorreat.* Ainsi donc saint Augustin, pour demeurer tranquille dans toute opinion, ne recherchait point la certitude morale : il lui suffisait d'une raison probable qui ne fût pas contraire à la vérité, c'est-à-dire qui pût probablement être vraie. Qu'on remarque encore que saint Ambroise écrivant à Janvier blâmait ces esprits trop timides qui, dans les cas douteux, ne regardaient comme droit que ce qui était sanctionné par l'autorité de l'Écriture ou par la tradition de l'Église, ou par l'unité de la correction de la vie. Voici ses paroles : « Sensi enim » dolens, multas infirmorum perturbationes fieri per » quorumdam fratrum contentiosam obstinationem, » vel superstitiosam timiditatem, qui, in rebus hu- » jusmodi, quæ neque Scripturæ sanctæ auctoritate, » neque universalis Ecclesiæ traditione, neque vitæ » corrigendæ utilitate ad certum possunt terminum » pervenire... tam litigiosas excitant questiones, ut » nisi quod ipsi faciunt, nihil rectum existiment. » (Ep. ad inquis. Januar., cap. XI, n. 3.) Qu'on fasse attention à ce que dit saint Basile de ceux qui prétendaient qu'un jurement qu'ils avaient fait était invalide; voici ce qu'il écrit : « Consideranda autem » sunt, et species jurisjurandi, et verba, et animus, » quo juraverunt, et sigillatim quæ verba addita » fuerunt, adeo ut si nulla prorsus sit rei leniendæ

» ratio, tales omnino dimittendi sunt. » (Epist. 188, can. 1, c. 10.) Il dit donc que ceux-là seulement ne devaient pas être entendus lorsqu'il n'y avait aucune bonne raison en leur faveur ; dans le cas contraire, ils devaient bien être entendus. Qu'on lise encore saint Bernard qui, parlant d'une manière générale des choses controversées, écrit ainsi à Hugues de saint Victor : « Sane ubi unusquisque in suo sensu secu» rus abundat, ubi aut certæ rationi, aut non con» temnendæ auctoritati quod sentitur, non obviat. » (Cap. v, n. 18, vol. 1, oper. ex edit. Maur. Paris, col. 634.) Le saint dit donc que chacun agit sûrement en suivant les opinions qui ne sont point opposées à une raison certaine ou à une autorité d'un si grand poids que personne ne puisse s'en éloigner. Qu'on voie ensuite saint Bonaventure qui, parlant des vœux que le pape peut révoquer, pose trois opinions et conclut ainsi : « Quæ istarum trium opi» nionum sit verior, fateor me nescire, et satis po» test quælibet sustineri ; si quis tamen velit hanc » ultimam acceptare, non occurrit ei inconveniens, » manifestum. » (In 4, dist. 48, art. 2, qu. 3.) Il ne dit donc pas qu'on doit préférer l'opinion la plus sûre, mais que chacune d'elles peut être soutenue.

Cela posé, on ne peut donc pas dire que l'homme naît sujet à la loi éternelle qui précède notre liberté ; que l'homme ne peut faire aucune chose sans savoir positivement si elle est permise par la loi éternelle et si elle est conforme à la volonté divine, car on répond que s'il en était ainsi, la loi divine n'aurait eu aucun besoin de promulgation, mais qu'il eût été seulement nécessaire que Dieu nous eût indiqué ce qu'il nous était permis de faire ; par exemple, de posséder, de vendre, d'aller

à la chasse, etc.; mais ce n'est point ainsi que Dieu a fait, comme nous l'enseigne l'Ecclésiaste, en disant : « Deus ab initio constituit hominem, et re» liquit illum in manu consilii sui. Adjecit mandata » et præcepta sua, si volueris mandata servare, » conservabunt te. » (Eccl., xv, 14.) Le Seigneur a donc d'abord créé l'homme et lui a donné la volonté de faire le bien et le mal; ensuite il lui a imposé les commandements qu'il impose à chacun en les lui imprimant dans l'esprit. Par conséquent, personne, comme nous le voyons avec saint Thomas, n'est lié par aucun commandement, sinon par le moyen de la science de ce commandement. C'est pour cela que le Seigneur interrogé par un jeune homme: « Magister bone, quid boni » faciam ut habeam vitam æternam ? » ne lui dit pas : « Ne fais rien que ce que je t'ai expressément permis, » mais il répondit: « Si vis ad vitam ingredi, » serva mandata.... Non homicidium facies, non » adulterabis. » (Matth., xix, 16.) Mais je dis : lorsque, touchant une certaine action, il y a opinion problable qu'il n'existe point de loi qui la défende, comment pourra-t-on dire que l'homme ait la science d'un tel précepte?

On peut opposer que la possession de la loi éternelle est antérieure à celle de notre liberté ; c'est pourquoi, dans le doute, on doit préférer l'opinion qui fait loi. Mais, pour nous éclairer dans ce point, voyons d'abord ce que c'est que la loi divine, et examinons ensuite quand et comment elle oblige. Voici comment saint Augustin définit la loi éternelle: « Ipsa ratio vel voluntas Dei ordinem natura» lem conservari jubens (1). » Et dans un autre en-

(1) S. Augustin. lib. XXII. contra Faustum. c. 27.

droit : « Ratio qua justum est ut omnia sint ordinatissima (1). » Saint Thomas paraît vouloir la même chose puisqu'il dit : « Ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis ; » c'est-à-dire de la loi éternelle, puisque ce saint parle de celle-ci, ayant dit auparavant (2) dans le même passage : « In quolibet gubernante » oportet, quod præexistat ratio ordinis earum quæ » agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. » Ainsi donc, d'après ce qu'enseignent saint Augustin et saint Thomas, sur l'ordre des choses que doivent observer les sujets, il paraît que la loi naturelle a été donnée aux hommes et que la raison de cet ordre est la loi éternelle, comme saint Thomas l'explique plus clairement ailleurs : « Ipsa ratio » gubernationis rerum in Deo existens legis habet » rationem, et quia divina ratio habet æternum » conceptum, hujusmodi legem oportet dicere » æternam (3). »

Quelques docteurs infèrent de là que la loi éternelle n'est pas à proprement parler une loi, mais plutôt qu'elle est la raison des lois qui ont été données dans le temps aux créatures raisonnables ; d'autres la regardent comme une vraie loi. Quoi qu'il en soit, en accordant même que la loi éternelle soit une véritable loi, comme saint Thomas semble le dire dans un autre passage, il n'en résulte pas que la possession de la loi éternelle précédât la possession de la liberté donnée par Dieu aux hommes ; car bien qu'il n'y ait pas en Dieu une

(1) Id. lib. III. de lib. a. 66.
(2) S. Thomas 1. 2. q. 93. a. 1.
(3) Id. 1. 2. q. 91. a. 1.

succession de connaissances et de délibérations, puisque tout est présent à Dieu de toute éternité, cependant, *prioritate rationis* ou *naturæ*, l'homme dans l'esprit de Dieu a été contemplé avant la loi; car le législateur considère d'abord les sujets selon leur nature, et ensuite la loi qu'il doit leur imposer. Par conséquent, bien qu'éternelle, la loi divine présuppose les hommes qui dans le temps devaient exister. Telle est la doctrine de saint Thomas consignée dans l'article cité de la question 91 où, sur la demande : « Utrum sit aliqua lex æterna? » il fait (*ad primum*) cette objection : « Videtur quod non » sit aliqua lex æterna; omnis enim lex aliquibus » imponitur ; sed non fuit ab æterno cui aliqua lex » posset imponi ; solus enim Deus fuit ab æterno ; » ergo nulla lex est æterna. » Et il répond : « Ad » primum dicendum, quod ea quæ in seipsis non » sunt, apud Deum existunt; in quantum sunt ab » ipso cognita, et præordinata secundum illud: » (Rom. 4.) Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea » quæ sunt. Si igitur æternus divinæ legis conceptus » habet rationem legis æternæ, secundum quod a » Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso » præcognitarum (1). » Qu'on note ces mots, *rerum ab ipso præcognitarum*; de sorte que, *prioritate rationis*, Dieu considéra d'abord l'homme comme libre, ensuite il considéra la loi qui devait enchaîner l'homme; par exemple, Dieu a de toute éternité défendu l'homicide ; donc, *prioritate rationis*, il considéra d'abord l'homme, et ensuite il lui prescrivit le commandement de ne point tuer son semblable.

Mais, dira-t-on, l'homme naît donc libre et in-

(1) S. Thomas 1. 2. q. 91. a. 1. ad 1.

dépendant de Dieu? Non, certainement; il naît soumis à la puissance de Dieu, et par conséquent il est obligé de suivre tous les commandements que Dieu lui a imposés; mais pour qu'il soit lié par ces préceptes, il faut qu'ils lui soient promulgués, et qu'il les connaisse dans le temps, comme l'enseigne saint Thomas dans le même art. 1, ad 2, où il se fait l'objection suivante : « Promulgatio est de ratione » legis; sed promulgatio non potuit esse ab æterno, » quia non erat ab æterno, cui promulgaretur, ergo » nulla lex potest esse æterna. » Voici comme il y répond : « Ad secundum dicendum, quod promul- » gatio fit et verbo, et scripto, et utroque modo » lex æterna habet promulgationem ex parte Dei » promulgantis. Sed ex parte creaturæ audientis » aut inspicientis, non potest esse promulgatio » æterna (1). » S. Thomas ne nie donc pas que même la loi éternelle a dû être promulguée aux hommes pour les obliger à l'observer, puisque la promulgation (comme il l'exprime même ici) est de l'essence de la loi, et il dit ensuite que bien qu'eu égard à Dieu, la loi éternelle ait été promulguée avant l'existence de l'homme, eu égard à l'homme, elle n'a pu lui être intimée avant sa naissance, et par conséquent elle n'a pu l'obliger, sinon dans le temps où l'homme *legem audit*, *aut inspicit*, c'est-à-dire quand il entend l'Église lui intimer la loi ou quand il la connaît par les lumières naturelles, comme Sylvius l'explique sagement : « Actualiter tunc uniquique » (lex æterna) promulgatur, quando cognitionem a » Deo accipit dictantem, quid juxta rectam ratio- » nem sit amplectandum, quid fugiendum (2). »

(1) Ibid. ad 2.

(2) Silvius 1. 2. q. 90. a. 4. in fin.

Sylvius dit ensuite que la loi éternelle fut telle matériellement parlant, mais non formellement ; de sorte que l'homme n'est point obligé par elle, parce que la promulgation ne fut point actuelle et parfaite. « Lex æterna fuit ab æterno lex materialiter, non fuit » tamen ab æterno formaliter, seu sub ratione legis » actualiter obligantis, quia tunc non fuit actualis » et perfecta promulgatio (1). » Le savant père Jean Laurent Berti (2) dit également que la loi éternelle ne fut pas loi obligatoire, mais prête à obliger dans le temps où elle devait être promulguée aux hommes. Le cardinal Gotti écrit la même chose : « Lex » æterna in actu secundo neminem obligavit, non » ex defectu virtutis, sed ex defectu termini ; sicut » ab æterno fuit lex in mente Dei, quamvis pro » æterno non obligans, nec ligans nondum appli» cata et promulgata (3). » Le père Gonet dit aussi : « Deus non promulgavit legem æternam, ut crea» turæ subderentur sibi ab æterno, sed ut sibi subji» cerentur in tempore, pro quo erant futura in pro» pria mensura (4). » Honoré Tournely pense de même tout en défendant de plus que la loi éternelle fût une vraie loi, et il ajoute ensuite : « Quia tamen » lex ante creaturarum existentiam vere obligans non » fuit, cum nihil esset ad extra, quod ea obliga» rentur, palam est rationem completam legis tunc » tantum ei competere potuisse, cum extiterunt » creaturæ, quibus fuit lex promulgata, aut saltem » quæ impressione ipsius movere cœperunt (5). »

(1) Id. 1. 2. q. 91. a. 1. ad 2.
(2) Berti theol. lib. II. de leg. cap. 3. n. 2. in fin.
(3) Gotti theol. t. II. tract. 5. q. 2. § 1. n. 13.
(4) Gonet in Clypeo t. III. disp. 2. a. 2. n. 12.
(5) Honorat. Tournely theol. t. II. cap. 2. q. 3.

De plus, saint Thomas, dans l'art. 2 de la même question 91, dit que c'est la loi naturelle et non la loi éternelle qui oblige l'homme; car la loi éternelle ne regarde que Dieu législateur, tandis que la loi naturelle est celle qui regarde l'homme dont la conduite est réglée. Ici, le saint propose cette question : « Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis? » Et (*ad primum*) il se fait cette objection : « Videtur, » quod non sit in nobis aliqua lex naturalis, suf» ficienter enim homo gubernatur per legem æter» nam. » Et voici comment il y répond, d'abord : « In corpore respondeo; dicendum quod lex, cum » sit regula et mensura, dupliciter potest esse in » aliquo, uno modo sicut in regulante et mensu» rante, alio modo sicut in regulato et mensurato; » quia in quantum participat aliquid de regula, sic » regulatur. Talis participatio legis æternæ in ratio» nali creatura lex naturalis dicitur. » Il répond ensuite en particulier à l'objection : « Ad primum ergo » dicendum, quod ratio illa procederet, si lex natu» ralis esset aliquid diversum a lege æterna; non » autem est nisi quædam participatio ejus (1). » De sorte que, selon la doctrine de saint Thomas, la loi éternelle regarde seulement Dieu comme régulateur, mais la loi naturelle est celle qui regarde et oblige seulement l'homme à qui elle est imposée. C'est pourquoi le cardinal Gotti écrit que bien que la loi naturelle soit une participation de la loi éternelle, et pour cela n'en diffère aucunement, comme le dit saint Thomas, néanmoins la loi naturelle est celle qui oblige, non en vertu de sa participation à la loi éternelle, mais parce qu'elle a reçu de Dieu

(1) S. Thomas 1. 2. q. 91. a. 2.

la force d'obliger : « Lex naturalis obligat de jure divi-
» no, non quia præcise est participatio legis æternæ,
» sed quia habet Deum auctorem (1). » Que ce soit dit par surabondance, toujours est-il certain que ce soit la loi éternelle ou la loi naturelle qui oblige et lie l'homme, elle ne peut l'obliger qu'après lui avoir été promulguée ; autrement, comme nous le verrons avec saint Thomas, la loi n'a point la force d'obliger, puisque la loi (selon ce qu'enseigne ce saint) est une mesure d'après laquelle l'homme doit se conduire, et si cette mesure ne lui est point manifestée, il ne pourra s'en servir pour se régler.

Mais, objecte-t-on, nous ne pouvons rien faire licitement sans en avoir reçu la permission de la volonté de Dieu ; par conséquent, pour que nous agissions licitement, nous devons d'abord savoir si cette action est ou non conforme à la volonté divine ? A quoi on répond : Il est vrai que nous devons nous conformer à la volonté de Dieu, mais à quelle volonté ? Seulement à celle que nous savons manifestement venir de Dieu et à laquelle Dieu exige que nous nous conformions. Telle est la doctrine de saint Thomas qui dit : « Voluntas igitur hu-
» mana tenetur conformari divinæ voluntati forma-
» liter, sed non materialiter (2). » Ce mot *formaliter*, le saint l'explique, *in volito boni communis*, c'est-à-dire que toutes nos actions tendent à ce qui est honnête ; par conséquent c'est une chose honnête de nous servir de la liberté que Dieu nous a accordée, puisque tout ce que Dieu ne nous a pas défendu est honnête. C'est pourquoi le P. Gonet a

(1) Gotti theol. t. III. tract. 5. q. 2. dub. 1. n. 9.
(2) S. Thomas 1. 2. q. 19. a. 10.

sagement écrit : « Homo tenetur conformari voluntati divinæ in volito formali, saltem negative, hoc » est (qu'on le remarque) non discordare positive ob » illa in tali volito (1). » Et il ajoute, dans le n. 42, que nous sommes tenus de faire ce que la divine volonté impose, mais non pas ce qu'elle permet, ou ce qu'elle exhorte de faire. Du reste, quand la volonté de Dieu parvient à notre connaissance, nous sommes obligés de la suivre. C'est ce qu'enseigne saint Thomas en disant : « Et ideo quicumque vult » aliquid sub quæcumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinæ quantum ad » rationem voliti ; sed in particulari nescimus quid » Deus velit ; et quantum ad hoc, non tenemur conformare voluntatem nostram divinæ voluntati (2). » Ainsi donc, l'homme n'est pas tenu de se conformer à la volonté divine quand cette volonté ne lui est point manifestée ; comme le déclare plus clairement le P. Gonet. « Homo non tenetur conformari voluntati divinæ in volito materiali, nisi quando voluntas divina nobis præcepto vel prohibitione manifestatur (3). » Le cardinal Gotti écrit la même chose : « Ratio legis non consistit solum in esse ostensivo boni et mali, sed in esse præceptivo et » obligativo (4). » De sorte que, quand on ne connaît pas la volonté de Dieu qui nous oblige à la suivre, nous ne sommes point forcés de nous y conformer (5). C'est ce qu'enseigne saint Anselme, en disant : « Non semper debemus velle quod Deus

(1) Gonet in Clypeo t. III. d. 6. a. 2. n. 36.
(2) S. Thomas 1. 2. q. 19. a. 10. ad 1.
(3) Gonet cit. a. 2. n. 37. in fin.
(4) Gotti t. II. q. 2. dub. 2. § 1. n. 9.
(5) Id. ibid.

» vult, sed quod Deus vult nos velle debere (1). » Saint Thomas écrit la même chose : « Etsi non teneatur homo velle quod Deus vult, semper tamen » tenetur velle quod Deus vult eum velle, et homini præcipue innotescit per præcepta di» vina (2). »

Un auteur moderne cherche par une autre voie à réfuter notre opinion; voici ce qu'il dit : « Pour » pouvoir dire qu'une loi est douteuse, on devrait » douter si une telle loi existe ou non; mais cela » ne peut être, dit-il, car les lois divines, comme » celles des hommes que nous devons observer, » sont toutes certaines et suffisamment promul» guées. Le doute tombe donc, non sur l'existence » de la loi, mais sur les cas particuliers, si ces cas » sont compris ou non dans les lois universelles. » C'est pourquoi, si nous voulons nous servir du » principe supposé, c'est-à-dire que la loi douteuse » ne peut entraîner une obligation certaine, nous ne » pouvons pas dire que la loi douteuse ou non suffisa» mment promulguée ne soit pas une loi; seulement » nous devons dire, quand il y a probabilité pour les » deux partis que la loi s'étende ou non à ce cas : la » loi certainement ne s'y étend pas. Mais, en parlant » ainsi, la difficulté du principe revient; en effet, » quand il y a doute si une action est ou non permise, » comme comprise ou non comprise dans la loi, on » ne peut pas regarder comme certain un tel principe. » L'auteur supposé a suivi en cela ce qu'avait écrit avant lui le père Daniel Concina, dans sa Théologie chrétienne.

(1) S. Anselm. lib. de simil. cap. 159.
(2) S. Thomas 22. q. 104. n. 4. ad 3.

Mais on répond à cela par les paroles du même père Concina, qui dit dans l'Abrégé de sa théologie (tom. 1, de legib., cap. 2, n. 10), que bien que la loi soit certaine, cependant les diverses circonstances qui se présentent font que les lois tantôt obligent, tantôt n'obligent pas, puisque les commandements sont certainement immuables, mais ne commandent pas quelquefois dans telle ou telle circonstance. C'est pourquoi, disons-nous, il ne faut donc pas dire que les lois sont certaines, puisque, par le changement des circonstances des cas, elles deviennent douteuses, et comme telles ne peuvent obliger. « Donc, réplique l'auteur réfuté, selon votre principe que la loi douteuse n'oblige pas, vous concluez que, dans le doute si la loi s'étend ou non à ce cas, elle ne s'y étend certainement pas. » Mais nous répondons en retournant l'argument et nous disons : Donc, selon votre sentiment, dans le doute si la loi s'étend à ce cas, nous devrons dire que certainement elle s'y étend. Mais voilà ce que nous nions. Nous n'affirmons pas que la loi, dans le doute, ne s'étend certainement pas au cas; mais nous disons que, quand il y a des deux côtés des opinions également probables, alors, comme il n'est point certain que la loi s'étende à ce cas, la loi est pour ce cas douteuse et comme telle ne peut obliger, car elle n'est point alors suffisamment promulguée. Un exemple rendra cela plus clair. La loi universelle défend l'usure, mais quand il est également probable des deux côtés que tel contrat est ou non usuraire, il n'y a alors aucune loi certaine qui le prohibe; c'est pourquoi, tant que l'on doute prudemment si ce contrat est ou non usuraire, on sera certainement fondé à croire que ce contrat est

prohibé par la loi; mais il n'y a pas cependant de loi certaine qui le défende, et, par conséquent, à l'égard de ce contrat, la loi reste douteuse. Quant à l'usure, la loi qui la prohibe est certaine, mais pour ce contrat la loi est incertaine. A quoi sert donc de nous opposer (comme le disent les adversaires) qu'il ne s'agit point ici de savoir si la loi existe ou non puisque la loi qui défend l'usure est certaine, mais qu'on recherche seulement si la loi s'étend ou non à ce cas. Puisqu'il est certain, disons-nous, que ce cas n'est pas compris dans la loi, c'est la même chose de dire qu'il est douteux que la loi s'étende à ce cas, que de dire que la loi est douteuse pour ce cas; et si la loi est douteuse pour ce cas, elle ne doit pas par conséquent être obligatoire dans ce même cas. « Quoties dubium est (écrit le père » Sanchez avec d'autres) an oppositum sit præceptum » naturale vel humanum de aliqua re, non obliga» tur dubitans, quia donec constat de præcepto, » possidet voluntatis libertatem. Et idem dicendum » est (ajoute-t-il) quando post prudentem inqui» sitionem dubitatur, an hæc res comprehendatur, » sub præcepti verbis, quia perindè est ac dubitare, » utrum de hac re lata sit lex (1). » Le même Père écrit dans un autre endroit : « Etiam lex naturalis » nunquam obligat cum solo dubio, v. gr. an talis » actus sit prohibitus; tunc non obligantur homines » ex vi legis ad abstinendum a tali casu, quia non » est eis lex sufficienter intimata (2). » Il répète encore dans un autre passage : « Quandiù est judi-

(1) Sanch. de matrim. lib. II disp. 31. n. 36.

(2) Suar. t. II. in III. par. disp. 4. sect. 5.

» cium probabile, quod nulla sit lex prohibens
» actionem, talis lex non est sufficienter proposita
» homini; unde, cum obligatio legis sit ex se one-
» rosa, non urget, donec certius de illâ constet (1). »
Où, je le demande, est écrite cette loi supposée par les adversaires, que toutes les fois qu'on doute si la loi s'étend ou non à ce cas et qu'il est probable qu'elle ne s'y étend pas, nous sommes tenus de l'observer? Au moins cette nouvelle loi universelle est douteuse, et comme telle n'oblige point.

Mais, dit-on, s'il est certain que ce cas est compris dans la loi, alors, en agissant d'après l'opinion la moins sûre, la loi serait transgressée et on agirait contre la volonté de Dieu. Nous avons voulu ici consigner toutes les oppositions des adversaires pour y répondre, et faire voir que plus de telles oppositions sont nombreuses, plus elles rendent évident notre sentiment. Nous répondons donc que, dans ce cas même, on ne transgresse point la loi et qu'on n'agit point contre la volonté de Dieu. On ne transgresse point la loi, car la loi est alors douteuse, et par conséquent n'oblige pas; et consécutivement elle ne peut être regardée comme une loi, ou au moins comme une loi qui enchaîne, puisque la liberté de celui qui agit (liberté qui est certaine) ne peut être liée que par une loi également certaine. De sorte que dans ce cas on n'agit pas contre la loi, mais seulement contre l'opinion qui défend l'existence de la loi. Car la loi, tant qu'elle est douteuse, n'est point une loi, mais une opinion. On n'agit pas non plus contre la volonté de Dieu, parce que (comme nous

(1) Id. de consci. prob. disp. 12. sect. 6.

l'avons démontré plus haut avec saint Thomas) on n'est point tenu de se conformer à cette volonté de Dieu qui ne nous est point manifestée. Comment peut-on dire avec bonne foi que nous sommes forcés de nous conformer à la volonté divine en nous abstenant de telle action, quand nous ignorons que Dieu la défend? Reproduirons-nous ici les paroles de saint Thomas, que nous avons déjà citées? « Sed » in particulari nescimus quid Deus velit; et quan» tum ad hoc non tenemur conformare voluntatem » nostram divinæ voluntati (1). » Répèterons-nous encore les paroles du P. Gonet? « Homo non tenetur » conformari voluntati divinæ in volito materiali, » nisi quando voluntas divina nobis præcepto vel » prohibitione manifestatur (2). »

Mais l'auteur supposé reprend et dit : « Quand il existe des deux côtés deux opinions probables, il n'est point permis de suivre la moins rigide, sinon en vertu de la loi qui est incertaine, mais au moins en vertu du principe avancé par les mêmes probabilistes; c'est-à-dire que, pour agir licitement, le jugement probable ne suffit pas, il faut encore le jugement certain de l'honnêteté de l'action. » Ce sont là les paroles mêmes de l'auteur précité. Mais on répond d'une manière péremptoire à une telle objection. Toujours et quand il n'est pas défendu de suivre l'opinion favorable en vertu de la loi, malgré son incertitude, il n'existe pas alors de lien qui enchaîne la liberté de l'homme, et puisqu'il n'y a point de loi qui l'entrave et prohibe l'action, la liberté reste intacte, et par conséquent l'action est

(1) S. Thomas 1. 2. q. 19. a. 10. ad 1.
(2) Gonet. in Clypeo t. VIII. disp. 6. a. 2. n. 37. in fin.

certainement honnête, suivant cet axiome connu de tout le monde : « Cuique facere libet, nisi id a » jure prohibeatur. » Comme on le voit dans le texte *Instit. de jure person*, § 1 ; et comme l'enseigne positivement saint Thomas en disant : « Illud dicitur » licitum, quod nullâ lege prohibetur (1). » Il faut remarquer que le saint parle ici de choses appartenant à la liberté de l'homme et à la loi naturelle.

Je ne veux pas omettre de répondre ici à une décision que les adversaires assurent avoir été rendue par le clergé français ; elle dit qu'il n'est jamais permis de suivre l'opinion probable lorsqu'il existe une autre opinion probable plus sûre. 1° Nous disons que c'est à tort qu'on attribue cette décision au clergé français, car elle ne fut rendue que par quatorze prélats, sur trois cents qu'il y a en France ; 2° nous répondons que ces prélats ont eu raison de le décider ainsi en parlant contre ces probabilistes qui voulaient qu'il fût permis de suivre toute opinion également probable, d'après cette maxime adoptée par eux tous : « Qui probabiliter agit, prudenter agit. » Mais cette maxime est en elle-même fausse ; car il n'est point prudent, il n'est pas même permis, d'agir d'après l'opinion seulement probable, en rejetant l'opinion plus sûre également probable, sans réfléchir à un autre principe rapporté plus haut, c'est-à-dire que celui-là agit prudemment qui probablement agit d'après l'opinion également probable, puisque dans ce cas on n'a pas la certitude morale de l'honnêteté de l'action sans laquelle on ne peut agir. Mais autre chose est de suivre l'opinion également probable d'après un jugement réfléchi ou concomi-

(1) S. Thomas in 4. sent. d. 15. q. 2. a. 4. ad 2.

tant, que dans ce cas la loi étant douteuse elle ne peut obliger. De sorte que les prélats de France ont dit avec raison qu'il n'est point permis de préférer l'usage de l'opinion probable à l'opinion également probable qui est en faveur de la loi. Parlant en soi, je dis que, la réflexion du jugement étant précise, la loi est alors douteuse; au moins, dit le P. Amort, ces prélats n'auront point fait attention à une telle réflexion; mais, s'ils ont entendu dire qu'il fallait que la réflexion fût même attentive, ils ont injustement imposé l'obligation de suivre la plus sûre dans les opinions également ou presque également probables; car lorsqu'il est reconnu, d'après le principe réfléchi ou concomitant que la loi douteuse ne peut imposer une obligation certaine, on agit alors avec un jugement pratique moralement certain de l'honnêteté de l'action. J'ai dit : *également ou presque également* probable, car (selon l'accord unanime des probabilistes et des antiprobabilistes) lorsqu'une opinion l'emporte peu sur l'autre, ces deux opinions sont regardées comme également probables, d'après cet axiome : « Parum pro nihilo reputatur. » Mais, dira-t-on, si le jugement spéculatif de l'opinion qui favorise la liberté est seulement probable contre l'opinion plus sûre, même probable, comment peut-il arriver que le jugement pratique soit moralement certain, ce qui est nécessaire pour agir licitement? Comment, ajoute-t-on, peut-il jamais arriver que le jugement pratique diffère du spéculatif? Mais nous répondons à cette difficulté avec monseigneur Abelly et Eusèbe Amort, que autres sont les raisons qui regardent la vérité de la chose, et autres celles qui regardent l'honnêteté de l'action et qui nous rendent moralement certains de bien agir. Par

exemple, autre est la raison qui rend la guerre juste, et autre est la raison (c'est-à-dire le commandement du prince) qui permet au sujet de combattre dans la guerre douteusement juste. Cela posé, on ne doit pas dire que le jugement pratique ne peut être certain quand le spéculatif est seulement douteux, car lorsque l'opinion est vraiment probable (comme on le suppose), le sujet, par le jugement spéculatif seulement probable touchant la vérité de la chose, juge que la guerre est probablement juste; mais au contraire, par un autre jugement certain, même spéculatif, touchant l'honnêteté de l'action, il juge qu'il peut et que même il doit combattre, le sujet devant obéir à son prince chaque fois qu'il n'est pas certain qu'il commande injustement. De sorte que le jugement pratique certain est formé par deux jugements spéculatifs, mais regardant divers objets; car le premier regarde la vérité de la chose, c'est-à-dire que la guerre est probablement ou douteusement juste, et ce premier jugement spéculatif est seulement probable ou douteux; le second jugement spéculatif, regardant l'honnêteté de l'action de combattre, c'est-à-dire que dans le doute de l'injustice de la guerre et du commandement du prince, le sujet obéit licitement, il est même tenu d'obéir à son prince, et le second jugement est certain; et par ce jugement spéculatif certain, mais réfléchi, le jugement pratique du sujet touchant l'honnêteté de l'action devient lui aussi certain, c'est-à-dire qu'il peut justement combattre dans une guerre douteusement juste. On doit en dire autant chaque fois que les opinions sont probables des deux côtés, lorsque le jugement pratique devient certain d'après le principe réfléchi, prouvé par nous, que la loi douteuse

ne peut entraîner avec elle une obligation certaine.

Mais non (disent enfin les adversaires); car ne voit-on pas dans la loi générale des canons que dans deux doutes il faut choisir la voie la plus sûre, comme cela est écrit dans le canon *Illud dominus, de sent. excom.*, dans le canon *Petitio tua cod. tit*, dans la *Clement. Exivit; item quia de verb. signif.* et dans le canon *Juvenis de sponsal.* Mais nous répondons que ces paroles des canons ne peuvent servir de règle générale pour défendre l'usage de l'opinion également probable, puisque (outre les auteurs nombreux qui sont de notre sentiment) les autres auteurs anciens, indiqués par les adversaires comme fauteurs de leurs sentiments rigides, l'interprètent et l'expliquent autrement. Saint Antonin dit que cette règle est de conseil et non de précepte : « Inducunt illud : *in dubio tutior, via eligenda est.* Respondetur, hoc esse verum de honestate, et meriti majoritate, et non de salutis necessitate quo ad omnia dubia (1). » Et dans un autre endroit il dit plus expressément : « Eligere viam tutiorem consilii est et non præcepti (2). » Jean Nyder écrit la même chose : « Viam tutiorem eligere, est consilii, non præcepti (3). » Tabiena en dit autant : « Nec valet, quod in dubiis tutior via est eligenda, quia hoc non est præceptum sed consilium (4). » Saint Bonaventure, Gerson et Sylvestre, ont écrit la même chose, comme on peut le voir dans Tirillo (5).

(1) S. Antonin p. 3. tit. 1. cap. 2.
(2) Id. p. 7. tit. 3. cap. 10. § 10.
(3) Nyder in consolat. Ecc. § 3. cap. 16.
(4) Tabi. in Summa, Verbo Scrupulus.
(5) Tirill. de Probab. q. 26. n. 21.

En outre, les uns disent que cette règle procède dans les doutes purs, mais non pas dans les opinions probables ; d'autres prétendent qu'elle procède dans les doutes de fait et non de droit ; d'autres veulent qu'elle procède dans le doute pratique et non pas dans le spéculatif, comme saint Antonin le dit lui-même : « Ille qui agit scienter id de quo dubitat » esse mortale permanente dubitatione, mortaliter » peccat (1). » Le saint archevêque s'explique plus clairement dans un autre passage : « Sed qui emit » prædicta jura (dit-il) potest non dubitare, sed opi» nari, licitum esse, ex quo per Ecclesiam non est » determinatum contrarium, et multi sapientes lici» tum asseverent. » Contrairement à d'autres adversaires contre lesquels il avait écrit précédemment : « Cum sapientes contraria sibi invicem in hujus » modi sentiant (2). » De sorte que par ces paroles le saint réprouve seulement d'agir dans le doute, mais non avec l'opinion probable, qu'il suppose probable par la raison qu'il en donne, c'est-à-dire parce qu'elle n'est point réprouvée par l'Église, et qu'au contraire elle est enseignée par les plus sages qui disent que ce contrat est permis, bien que d'autres sages pensent le contraire. Angelo dit la même chose : « Nec obstat prædictis, quod in dubiis tutior » pars est eligenda, quia hoc verum est, quando » propriè dubium est, sed quando etiam opinio, secus » est, quia tunc non summus in dubio (3). » C'est aussi l'opinion de Navarre et de Sylvestre (4) ; de

(1) S. Antonin p. 1. tit. 3. c. 10. § 10.

(2) Id. p. 2. tit. 1. cap. 2. § 26.

(3) Angel. Ver. Opinio.

(4) Navar. Manua. cap. 27. n. 284. Sylvest. Vid. Verbo Opinio.

plus, beaucoup de graves auteurs disent avec raison que cette règle de choisir la voie la plus sûre fut posée par les canons seulement pour les cas particuliers tirés des textes cités, car ces textes eux-mêmes, qui obligent à suivre la voie la plus sûre, n'avaient trait qu'aux lois humaines. Cela posé, qui jamais dira que nous sommes obligés d'observer même les lois humaines, dans le doute si elles existent ou non? « Stultissimi est hominis (écrit » Lactance) præceptis eorum velle parere, qua utrum » vera aut falsa sunt, dubitatur (1). » De plus, dans le canon 13 *Cum in jure de offec. et pot. jud. de leg.*, on dit : « Nisi de mandato sedis apostolicæ certus » extiteris, exequi nam cogerit quod mandatur. » De plus dans l'autenthique *Quib. mod. nat.*, etc., § *Natura*, on dit : « In dubio nullus præ sumitur obli- » gatus. » On ne peut donc pas dire que les canons ont posé comme règle pour tous les cas, de suivre la voie la plus sûre, mais seulement pour quelques cas particuliers, rapportés dans les textes cités, où le pontife a dit avec raison que dans ces doutes on devait préférer le parti le plus sûr à cause des scandales qu'on devait éviter dans ces cas. Pour voir cela clairement il faut examiner ici brièvement ce qui est arrivé et les décisions des textes qu'on nous oppose.

Quant au chapitre *Illud dominus, de sent. excom.* voici ce qui arriva à un évêque. Malgré la publique renommée de l'excommunication lancée contre lui; il voulut témérairement célébrer, c'est pourquoi nous disons qu'il fut avec raison déposé par Innocent III; car, doutant de son excommunication, il devait au

(1) Lactant. lib. III. instit. cap. 21.

moins s'occuper de découvrir la vérité, et pendant ce temps s'abstenir de célébrer. Aussi ce pontife dit-il avec justice : « Quia in dubiis via tutior est eligenda, » etsi de lata in eum sententia dubitaret, debuerat » tamen potius abstinere, quam sacramenta ecclesiæ » celebrare. »

Dans le canon *Ad audientiam de homic.*, ce fut un prêtre qui fit à nn homme une blessure dont il mourut par la suite : de là naquit le doute si sa mort était due à la blessure. Clément III décida qu'il convenait que le prêtre ne célébrât pas, disant : « Cùm » in dubiis semitam debeamus eligere tutiorem, vos » convenit injungere præsbitero ut non ministret. » Nous disons d'abord ici que dans ce cas le fait n'était pas encore certain, c'est-à-dire si cet homme était mort de la blessure; c'est pourquoi le texte ajoute : « Si ex alia infirmitate obierit, poterit divina mi- » nistrare. » C'est pourquoi le pontife ordonna sagement que le prêtre s'abstînt de célébrer, car dans un tel doute on devait prendre la voie la plus sûre. Ensuite nous disons, comme le remarquent justement Navarre et Suarez, que dans ce cas il ne s'agissait pas de l'observance d'aucun précepte, mais seulement d'une certaine convenance, afin que, si par la suite il eût été prouvé que le prêtre avait été homicide, le peuple ne se fût pas scandalisé de l'avoir vu officier. La même chose fut suivie pour un semblable cas d'homicide douteux dans le canon *Petitio tua* 14, *de homicid.*, où il est dit : « Cum sit » consultius in hujusmodi dubio abstinere, quam » temere celebrare. » Qui ne voit que dans de tels cas il convenait que même il était nécessaire de choisir le parti le plus sûr, pour obvier au scandale qui pouvait en résulter?

Quant à la *Clementin. Exivit*, les frères Mineurs demandèrent au Saint-Siége s'ils étaient obligés sous peine de faute grave de suivre les règles de la religion qui n'étaient point formellement prescrites. Le pape répondit : « In his quæ animæ salutem res» piciunt, ad vitandos graves remorsus conscientiæ » pars securior est tenenda. » D'abord dans cela, le pape en disant « ad vitandos graves remorsus con» scientiæ » conseilla, mais ne commanda pas; ensuite en disant « pars securior est tenenda, » il n'entendit certainement pas parler de la sécurité matérielle, mais de la sécurité de conscience; car s'il avait parlé de la sécurité matérielle, il aurait déclaré que toutes les paroles impératives emportaient commandement, ce qui sans doute aurait été matériellement le plus sûr; mais le pape déclara le contraire en disant que toutes les paroles impératives n'emportaient pas commandement, mais seulement celles qu'on devait regarder comme obligatoires par la force des paroles ou de la matière : « Ex vi verbi, » vel saltem ratione materiæ de qua agitur. » Du reste il dit « Licet, fratres, non ad omnium, quæ po» nuntur in regulâ sub verbis imperativi modi, sicut » ad præceptum, seu præceptis æqui potentium » observatione teneantur, expedit tamen ad obser» vandam puritatem regulæ et rigorem, quod ad ea, » sicut ad æqui potentia præceptis se noverint obli» gatos, quæ hic inferius adnotantur. » Ensuite le pape indique les choses qu'on doit regarder comme de précepte.

Enfin dans le canon *Juvenis* 3. *de Sponsal.*, il s'agit d'un jeune homme qui, à l'âge de sept ans, avait épousé une demoiselle, et qui, après la mort de cette personne, épousa sa cousine germaine. On éleva

le doute si le premier mariage était ou non valable par défaut d'impuissance dans un âge aussi tendre. Eugène III ordonna de le séparer de sa seconde épouse « propter honestatem Ecclesiæ, » ajoutant « quia in his quæ dubia sunt, quod certius existi- » mamus tenere debemus, etc. » Cela posé nous disons 1° que le pape ordonna la séparation, non parce qu'il pensa que, dans les opinions douteuses, on devait suivre toujours la plus sûre, mais parce que la séparation était nécessaire pour éviter le scandale et conserver l'honneur de l'Eglise; 2° nous disons que le pape en prononçant ces paroles : « Quod certius existimamus tenere debemus, » il ne les dit pas pour le jeune homme, qui savait bien si dans le temps du premier mariage il était ou non impuissant, mais pour les juges qui, dans le doute, doivent certainement suivre le parti le plus sûr. C'est pourquoi il dit *certius* et non pas *tutius*, c'est-à-dire qu'il regardait comme plus sûr d'ordonner la séparation, parce que la nullité du premier mariage était douteuse et que la possession était en sa faveur. Quelle similitude y a-t-il donc entre cela et notre sentiment, où il s'agit du for intérieur et non du doute de fait, mais d'opinions également probables? Pour en finir sur ce point, disons qu'assurer que ces paroles des canons : « In dubiis, via tutior » est eligenda, » sont une règle universelle pour tous les cas, n'est pas une doctrine certaine, mais une simple opinion (selon moi impossible) des adversaires. Aussi cette règle ou cette loi universelle par eux supposée, n'est-elle tout au plus qu'une loi douteuse, et comme telle (nous l'avons prouvé) elle ne peut obliger. Mais les adversaires disent que le P. Vasquez, quoique probabiliste, n'admet point

ce principe que la loi douteuse n'est point obligatoire. Un auteur moderne rapporte avec emphase les paroles du P. Vasquez, qui sont ainsi conçues : « Sequitur manifeste decipi eos qui putant eum » qui dubitat an lex aliqua lata fuerit, et promul» gata in curia, ea lege non teneri, eo quod ipsi non » satis promulgata censeatur ; falluntur igitur primo » in doctrina ipsa ; si quidem in dubiis tutior pars est » eligenda..... Deindè in ratione decepti sunt eo quod » (ut ex dictis constat) aliud est promulgatio, aliud » autem est notitia legis. Et quamvis is qui dubitat de » lege, non haberet notitiam sufficientem legis, ut ea » teneretur; tamen non potest dici carere sufficiente » promulgatione legis, si revera in curia promulgata » fuisset, sed notitia sufficienti illius. Verum, ut dixi» mus, ea dubitatio satis est, ut ratione ejus tutio» rem partem sequi debeat. » (Vasqu. 1. 2. disp. 156, cap. 2, n. 8.) Mais d'abord je réponds, comment jamais le P. Vasquez pouvait-il entendre que la loi dou» teuse oblige l'homme, quand cet auteur soutient fortement qu'on peut sûrement suivre toute opinion probable moins sûre, même moins probable, en disant que ce sentiment était celui des écoles de son temps? Qu'on réfléchisse en outre sur le passage rapporté, et l'on verra que le P. Vasquez, non seulement ne réprouvait point le principe que la loi douteuse n'oblige pas, mais qu'il le confirme expressément par ces paroles : « Et quamvis is qui dubitat de lege, » non haberet notitiam sufficientem legis, ut ea te» neretur, tamen, etc. » Qu'on remarque de plus que bien que le P. Vasquez dise ensuite que celui qui doute de la promulgation de la loi est tenu de suivre cette loi par la règle : « In dubiis, tutior pars est » eligenda, » néanmoins, comme je l'ai observé *in*

fonte dans le passage précité, il parle des lois humaines certainement promulguées dans la cour du prince. C'est pourquoi il dit que bien que, la connaissance de la promulgation ne soit pas parvenue à tout le monde, la loi n'en est pas moins une loi réelle. Maintenant qu'y a-t-il de commun entre cela et les lois divines? Quant à la règle d'être obligé de suivre dans ce doute le parti le plus sûr, le même P. Vasquez dit dans plusieurs endroits qu'elle a son application dans les doutes pratiques, mais non pas dans les opinions probables. Dans le même chapitre 3 de la controverse citée, 156, n. 12, voici comment il s'exprime : « Ubi est varietas opinio-»num de sensu alicujus legis, plurimum valeat »apud judices probabilior interpretatio quando au-»tem est varietas opinionum, non est necesse sequi »partem tutiorem. » Il s'exprime plus expressément dans un autre lieu et dit : « Illud vero axioma »tutior pars est eligenda; intelligitur solum in du-»biis, non opinionibus, nempè quando dubium »tale est, ut judicium conscientiæ cum assensu »colligi non possit, sed etiam semper maneat »dubia conscientia, sicut intelligit Navarrus et »Sylvester (1). »

Ajoutons : s'il était certain que l'on doit toujours suivre dans les doutes les sentiments les plus sûrs, de sorte qu'aucune action ne fût licite si on ne constatait pas qu'elle est conforme à la loi éternelle, par la raison que la possession de la loi éternelle précède celle de notre liberté (comme le veulent nos adversaires.) « Quomodo (quæso) potuisset Ec-»clesia concedere conjugi, qui dubitat de sua po-

(1) Vasquez. 1. 2. q. 19. a. 6. disp. 62. cap. 9. n. 45.

» tentia ad copulam conjugalem, ut possit eam per » triennium experiri, semper ac non sit de impotentia » certus? Si frigiditas prius probari non possit, co- » habitent per triennium; sunt verba pontificis in » cap. *Laudabilem, de frigid. et moles.* Ex hoc textu » sic arguimus : lex non accedendi ad non suam, est » lex divina, et naturalis, ac præcedens. Omne jus » quod homo habere possit ad suam libertatem, » prout supponunt adversarii. In dubio igitur an » vir sit potens, quod idem est ac esse in dubio, » an mulier cum qua matrimonium contraxit, sit » sua conjux, vel non, quomodo poterit vir ex per- » missu Ecclesiæ ad eam accedere, et tactus turpes » habere cum ea ad copulam experiendam, dum » tactus illi cum non sua, si casu non est sua, certe » sunt vetiti sub mortali? Numquid Ecclesia in lege » naturali poterit dispensare? Omnino ideo dicen- » dum, quod lex non accedendi ad alienam non » obligat, nisi casu quo certe istà lex existit, et » patet; alias in dubio possidet hominis libertas. Et » ideo vir qui propter conjugium initum acquisivit » jus ad copulam, semper ac dubitat de sua poten- » tia, potest copulam experiri. Recte autem pontifex » ad hujusmodi experimentum triennium determi- » navit, quia post triennium, copulam nunquam » interim consummata, impotentia censetur mora- » liter certa. Nec valet dicere, eo casu possidere » matrimonium bona fide contractum; nam si ser- » vanda esset regula ad adversariis universe statuta, » quod lex divina tanquam æterna omnem antecedit » humanam libertatem, ac propterea opinio tutior » semper sit præferenda, nullo modo in nostro casu » posset copula experiri, quia nullo modo posset dici » matrimonium adversus divinam legem possidere.

» Præterea (in cap. *Dominus, de secund. nupt.*) » habetur, quod conjux qui secundas nuptias inivit, » si postea dubitat de morte primi conjugis, non po- » test quidem conjugale debitum petere, sed potest, » imo tenetur reddere alteri petenti in bona fide. » Et ratio est quia alter adhuc possidet jus petendi. » Sed si verum esset quod lex divina possidet ante- » cedenter ad libertatem hominis, ac ideo in dubio » tutior pars semper sit eligenda, minime liceret » redditio illa, stante dubio, an alter petens sit vel » ne vere conjux. At quoniam (dicimus) in hujus » modi dubio possidet jus et libertas conjugis pe- » tentis, et contra lex divina, utpote eo casu dubio, » minime obligat; propterea licet conjugi dubitanti » reddere debitum, etiam ante diligentiam, nam » alios post diligentiam, si dubium vinci nequit, » communissima et probabilissima est sententia cum » Soto, Habert, Sanchez, Cardenas, Wigandt, » Suarez, Lessius, Roncaglia, Lugo, Anaclet, Cas- » tropalao, Salmanticensibus, et aliis pluribus, quod » conjux dubitans potest etiam petere. »

De plus, pourquoi, je le demande, les docteurs anciens ont-ils communément enseigné que quand la loi est obscure et qu'elle n'est expliquée par aucun texte de l'Écriture, par aucune décision de l'Église, ou par la raison, aucune action ne doit être taxée de faute grave, sinon parce que ces auteurs ont eu pour certain que la loi douteuse n'est point obligatoire? Voici ce que dit saint Raymond : « Non sis » pronus judicare mortalia peccata, ubi tibi non » constat per certam scripturam (1). » Saint Antonin a aussi écrit : « Quæstio in qua agitur, utrum sit

(1) S. Raymond l. III. de pœnit. § 21.

» peccatum mortale, nisi ad hoc habeatur auctoritas » expressa Scripturæ, aut canonis Ecclesiæ, vel » evidens ratio, periculosissime determinatur (1). » La raison qu'il en donne, c'est que celui qui dans le doute décide que telle action est un péché mortel, lorsqu'on peut douter prudemment qu'il en soit ainsi, celui-ci, comme il l'écrit, « ædificat ad gehen» nam; » c'est-à-dire qu'en agissant de la sorte, il se met en état de damnation. Il dit encore dans un autre endroit, en parlant du confesseur : « Si vero » non potest clare percipere, utrum sit mortale, » non videtur tunc præcipitanda sententia, ut dicit » Guillelmus, ut deneget propter hoc absolutionem, » vel illi faciat conscientiam de mortali. Et cum » prumptiora sint jura ad solvendum, quam ligan» dum (c. *Ponderet*, dist. 1), et melius sit Domino » reddere rationem de nimia misericordia, quam de » nimia severitate, ut dicit Chrysostomus (c. *Alli*» *gant*, XXVI, quæst. 7), potius videtur absolven» dus (2). » Dans un autre endroit, il a écrit : « In » apicibus juris, ubi dubitant etiam sapientes, ex» cusabilis est ignorantia. » Sylvestre dit aussi : « Dico » secundum archiepiscopum, quod tuta conscientia » potest quis eligere unam opinionem, et secundum » eam operari, si habeat notabiles doctores, et non » sit expresse contra determinationem Scripturæ, » vel Ecclesiæ (3). » Jean Nyder dit aussi la même chose : « Ex quo enim opiniones sunt inter magnos et » Ecclesia non determinavit alteram partem, teneat » quam voluerit (4). » Gabriel Biel, qui florissait en

(1) S. Antonin p. 2. tit. 1. cap. 11. § 28.

(2) S. Antonin § 2. tit. 4. cap. 5. s. in quantum.

(3). Sylvester Verb. Scrupulus.

(4) Nyder in consolat. 3. c. 20.

l'an 1488, s'exprime de la même manière : « Nihil » debet damnari tanquam mortale peccatum de quo » non habetur evidens ratio, vel manifesta aucto» ritas Scripturæ(1). »

Cette opinion se déduit encore de ce que dit saint Thomas, dans ses *Quodlibet.* : « Qui ergo assensit opi» nioni alicujus magistri contra manifestum Scripturæ » testimonium, vel contra id quod publice tenetur » secundum Ecclesiæ auctoritatem, non potest ab » erroris vitio excusari (2). » Saint Thomas pense donc que celui-là seulement est inexcusable qui suit l'opinion d'un maître contre un texte clair de l'Écriture, ou contre l'avis commun des docteurs, et conforme au sentiment de l'Église, mais non celui qui suit une opinion qui ne paraît pas être certainement contraire à la loi divine, comme l'a noté Jean Nyder sur le passage cité de saint Thomas : « Hæc verba » S. Thomæ (dit-il) non possunt intelligi, nisi de » illis, ubi manifeste patet ex Scriptura vel Ecclesiæ » determinatione, quod sit contra legem Dei, et non » de illis ubi illud non apparet : alias sibi contra» diceret in eodem libro (3). » Le même saint Thomas, dans un autre endroit, traitant la question s'il est permis d'avoir deux prébendes, dit qu'il est dangereux de déterminer qu'une action est mortelle. « Ubi veritas (ce sont ses paroles) ambigua est, » quod est quod in hac quæstione accidit..... Inve» niuntur in ea theologi theologis, et juristæ juristis » contraria sentire; in jure namque divino non in» venitur determinata expresse, cum in sacra Scrip-

(1) Gabriel in 4. d. 16. q. 4. concl. 5.
(2) S. Thomas quodlibet. 3. a. 10.
(3) Nyder in consolat. ec. cap. 11. p. 3.

» tura expressa mentio de ea non fiat, quamvis ad » eam argumenta ex aliquibus auctoritatibus Scrip» turæ forte adduci possint, quæ tamen non lucide » veritatem ostendunt (1). » Saint Thomas ne tient donc pas pour certain ce principe de nos adversaires, c'est-à-dire que dans le doute la loi l'emporte; et que pour cela, dans le doute, on doit suivre l'opinion qui favorise la loi. Mais, en disant que quand la vérité est ambiguë, il est dangereux de déterminer que l'action est mortelle, le saint tient pour vrai notre principe que, dans le doute s'il y a ou non loi, la loi n'est point obligatoire; mais si la loi douteuse n'oblige pas, dira-t-on, pourquoi saint Thomas, dans le même *Quodlibet*, dit-il que l'erreur commise en déterminant qu'une action n'est point un péché mortel, n'est point exempte de faute? Mais il faut considérer les paroles du saint docteur, ainsi conçues : « Omnis quæstio » in qua de mortali peccato quæritur, nisi expresse » veritas habeatur, periculose determinatur; quia » error, quo non creditur esse peccatum mortale, » quod est mortale conscientiam non excusat a toto, » licet forte a tanto. Error vero quod creditur esse » mortale, quod non est mortale, ex conscientia » ligat ad peccatum mortale. » Qu'on réfléchisse donc que saint Thomas ne parle pas ici de l'honnêteté de l'action dans le fait d'agir, mais de la vérité de la chose dans le fait de déterminer si tel acte est ou non un péché mortel. C'est pourquoi il dit qu'il est dangereux, lorsque la vérité est ambiguë, de déterminer que l'action est ou non criminelle; car l'er-

(1) S. Thomas quodl. IX, a. 15.

reur qu'on commet en se déterminant pour l'un ou l'autre parti est une chose coupable, puisque l'erreur, dit-il, qu'on fait en déterminant qu'une action n'est point un péché mortel, quand elle est telle, devient aussi coupable. Mais cela doit s'entendre, d'après saint Antonin qui a écrit sur ce texte cité de saint Thomas, quand on juge par ignorance crasse que l'action n'est pas un péché mortel, mais non pas quand on le juge d'après l'opinion probable soutenue par les sages, bien que d'autres la contredisent. Voici les paroles de saint Antonin : « Notandum est quod dicit S. Thomas in quadam » quæstione de Quodlibetis, quod quæstio in qua » agitur de aliquo actu, utrum sit peccatum mortale » vel non, nisi ad hoc habeatur auctoritas expressa » Scripturæ, aut canonis Ecclesiæ, vel evidens ratio, » nonnisi periculosissime determinatur. Nam si de- » terminet quod sit mortale, et non sit, mortaliter » peccabit contra faciens, quia omne quod est con- » tra conscientiam ædificat ad gehennam. Si autem » determinatur quod non est mortale, et sit, error » sua non excusabit eum a mortali. Sed hoc secun- » dum videtur sane intelligendum, quando erraret » ex crassa ignorantia; secus si ex probabili, puta » quia consuluit peritos in tali materia, a quibus » dicitur illud tale non esse mortale ; videtur enim » tunc in eo esse ignorantia quasi invincibilis, quæ » excusat a toto. Et hoc quantum ad ea quæ non » sunt contra jus divinum, vel naturale, vel contra » articulos fidei, et decem præcepta, in quibus igno- » rans ignorabitur... Et si diceretur, hoc esse usu- » ram, et usura est contra Decalogum, respondetur, » sed hunc contractum esse usurarium non est cla- » rum, cum sapientes contraria sibi invicem sen-

» tiant (1). » De sorte que, selon S. Thomas et saint Antonin, quand la vérité n'est pas manifeste, la loi douteuse n'est pas obligatoire; c'est pourquoi, lorsque les deux opinions sont également probables, nous ne sommes pas tenus de suivre celle qui favorise la loi.

Le P. Martin de Prado, dominicain, a dit encore : « Ut verum fateor, cum pro neutra parte aliquod convincens, qua parte stet veritas, offertur. » Curabo opiniones benigniores amplecti, vel earum » probabilitatem indicare, cum animarum salus im» pediatur nimia austeritate (2). » Et il ajoute ici ce qui se trouve écrit dans les constitutions de son ordre des prédicateurs : « Terrentur enim homines » ex hoc in tantum, ut salutem negligant; qua» propter relaxanda est quantum fieri potest rigi» ditas. »

Conformément à cela, le savant P. Melchior Canus, combattant le sentiment de Scot, qui oblige les pécheurs à l'acte de contrition les jours de fête, écrit : « Jus humanum nullum est, aut evangelicum, » quo hoc præceptum asseratur; proferant, et tace» bimus (3). » Et au num. 5, il ajoute : « Quoniam » ignoro, unde ad hanc opinionem doctores illi » venerint, libere possum quod non satis explorate » præceptum est, negare. » Le cardinal Lambertini, archevêque de Bologne, nommé ensuite pontife sous le nom de Benoît XIV, écrit la même chose dans ses Notifications : « On ne doit point imposer d'obligation, dit-il, quand la loi qui l'impose n'est

(1) S. Antonin, par. 2. tit. 1. cap. 11. § 28.
(2) Martin de Prado in præf. ad quæst. mor.
(3) Canus relect. 4. de pœnit. par. 4. q. 2. prop. 3.

pas manifeste (1). » Aussi, dans son célèbre ouvrage du Synode, en parlant de la question de savoir si celui qui par dévotion a communié dans la journée, est tenu ou seulement s'il peut recevoir ce même jour le viatique, s'il vient à se trouver en danger de mort, il rapporte trois opinions des docteurs sur ce point : la première veut que cette personne soit obligée de prendre le viatique; la seconde, au contraire, ne veut pas qu'il le prenne: enfin, la troisième décide qu'il lui est libre de le prendre, mais qu'il n'y est pas obligé. Cette dernière opinion est probable, mais n'est pas la plus sûre; néanmoins Benoît dit qu'on peut suivre l'une ou l'autre de ces trois opinions. « In tanta opinionum doctorum dis» crepantia integrum erit parocho eam sententiam » amplecti, quæ sibi magis arriserit (2). » Et c'est pour cela que le même Benoît XIV, dans plusieurs endroits de l'ouvrage mentionné du Synode, dit que les évêques ne doivent pas décider que les choses douteuses et controversées sont illicites, et par exemple, en parlant de la question de savoir si ceux qui prennent le diaconat en état de péché, commettent un sacrilége, il dit que les évêques ne peuvent pas le décider (3). Il dit encore qu'ils doivent s'abstenir de déclarer illicite, *de jure naturæ*, la rente personnelle (4). Il s'exprime de la même manière touchant les trois contrats (5).

Dominique Soto écrit la même chose : « Et quando » sunt opiniones inter graves doctores, utramque

(1) Card. Lambert. notif. 13.
(2) Benedict. XIV. de Syno. lib. VII. cap. 11.
(3) Id. lib. VIII. cap. 9. n. 12.
(4) Id. lib. X. cap. 5. n. 7.
(5) Id. lib. X. cap. 7. n. 6.

» sequaris, in tuto habes conscientiam (1). » Bernard de Clermont, d'après le témoignage de Jean Nyder, avait anciennement décidé la même chose : « Concordat etiam (dit Nyder) Bernardus Claramontensis, dicens ex quo enim opiniones sunt inter magnos, et Ecclesia non determinavit alteram partem teneat quam voluerit (2). » C'est à tort que les adversaires disent qu'en suivant l'opinion moins sûre, également probable, on expose son âme, puisqu'on met plus facilement son âme en danger, en s'imposant sans raison juste et certaine l'obligation de suivre les opinions plus rigides dans tous les cas douteux, comme l'a sagement écrit le P. Suarez. « Imo potius periculum animarum incurreretur, si tot vincula in casibus dubiis injicerentur (3). » Qu'on remarque encore ce que le cardinal Pallavicin écrit sur ce sujet : « Per se spectatum effatum illud, in dubio tutior pars est eligenda, verissimum est, si recte intelligatur; nam vel agitur de electione practica, et hæc semper debet esse tutissima, quia debet esse evidenter licita; vel de electione sententiæ speculativæ, et circa eam quærenda quidem est major securitas sententiæ, non major securitas actionis. Si induceretur opinio quod semper teneremur facere actionem quæ securior est, etiam a transgressione materiali, hæc opinio non esset tutior, sed maxime exposita periculo frequentis transgressionis formalis, quare tutior est opposita (4). » Le P. Bancel a également

(1) Soto de just. l. VI. q. 1. a. 6. circa fin.
(2) Nyder in consol. par. 3. cap. 12.
(3) Suarez in 2. 2. q. 89. a. 7.
(4) Pallavic. in 1. 2. disp. 9. c. 4. art. 11 n. 12.

écrit : « Multa sunt quæ tutius est facere, sed simul » etiam tutius est non se credere obligatum ad ea » facienda, nisi moraliter ipsi constet de tali obliga- » tione. » Ensuite il conclut ainsi : « Cum non debe- » mus formare conscientiam de obligatione ad aliquid » sub pœna peccati, nisi moraliter constet de obli- » gatione, non debemus onus illud imponere, dum » moraliter nobis constat superesse nobis libertatem » amplectendi quamcumque voluerimus ex hujus- » modi opinionibus (1). » Mais avant ces auteurs, Jean Gerson l'avait aussi écrit, puisqu'il dit : « Doctores theologi non debent esse faciles ad » asserendum, aliqua esse peccata mortalia, ubi non » sunt certissimi de re (qu'on note bien le mot *cer-* » *tissimi*); nam per ejusmodi assertiones volunta- » rias, rigidas, et nimis strictas in rebus universis, » nequaquam eriguntur homines a luto peccatorum, » sed in illud profundius, quia desperatius, demer- » guntur. Quid prodest, imo quid non obest, co- » arctare plus justo mandatum Dei, quod est latum » nimis? Quid expedit gravius reddere illud Christi » jugum, quod suave est et onus leve (2)? »

Pour moi, je confesse avec vérité que quand je commençai à étudier la théologie morale, comme je fus dirigé dès le principe dans cette étude par un maître partisan de l'opinion rigide, j'appris à défendre cette dernière opinion avec chaleur; mais ensuite, considérant mieux la question, je crus devoir regarder comme moralement certain le sentiment qui est pour l'opinion également probable, quoique j'ignorasse le principe prouvé ici; c'est-à-

(1) Banc. t. V. Brev. un. th. p. 2. tr. 6. q. 5. a. 5.
(2) Gerson de vita spirit. lect. 4.

dire que la loi douteuse ne peut emporter une obligation certaine. Je restai ensuite fermement persuadé que les consciences ne devaient pas être contraintes à suivre l'opinion plus sûre, quand l'opposée est également probable, pour ne point les exposer à beaucoup de péchés formels. Je confesse en outre devant Dieu, que dans ces derniers temps voyant notre sentiment si généralement adopté (car dans peu de temps tout le monde se rangera de son côté), plusieurs fois j'ai cherché à examiner de nouveau ce point avec le plus grand soin, déposant toute présomption, et lisant et relisant tous les auteurs modernes que j'ai rencontrés avoir écrit sur le sentiment rigide, disposé à abandonner le mien sitôt que je l'aurais reconnu non suffisamment certain, comme je n'ai point hésité de me désister d'une foule d'autres opinions que dans le temps j'avais eues et qui certainement n'étaient pas moins importantes que celle-ci. Mais, plus j'ai examiné les raisons de mon opinion, plus elles m'ont paru certaines et sûres. Pour moi, je m'efforcerai avec l'aide de la grâce divine de marcher dans la voie de la plus grande perfection; mais vouloir obliger tout le monde à s'abstenir de suivre toute opinion qui n'est point moralement certaine, comme le veulent plusieurs auteurs modernes qui même refusent l'absolution à ceux qui ne veulent pas lui obéir, je crois qu'on ne peut le faire en conscience, avant que cela ne m'ait été déclaré par l'Église, à laquelle, alors, je soumettrai promptement et volontiers mon jugement. Du reste, saint Jean Chrysostome (in can. *Obligant*, XXVI, quæst. 7) me donne dans le texte rapporté plus haut une leçon que je suis: « Circa vitam tuam esto austerus (dit-il), circa alienam

» benignus. » Je crois devoir noter ici ce qu'écrit le P. Segneri dans ses lettres sur l'opinion probable. (lettre IV, § 11). « Les anciens, dit-il (malgré ce qu'en disent certaines personnes sans l'avoir prouvé et sans jamais pouvoir le faire), ont posé ce principe : quand la loi était certaine, il fallait la suivre; quand elle était douteuse, on devait sortir de son doute en suivant l'ordre des hommes savants, lorsqu'ils étaient en nombre suffisant; dans le cas contraire, en le débattant, et quand les raisons étaient bonnes des deux côtés, on devait suivre l'opinion qui convenait, avec la certitude de ne point se tromper. Et il rapporte ici les paroles de Bernard de Clermont, citées plus haut : « Ex quo opiniones » sunt inter magnos, et Ecclesia non determinavit » alteram partem, teneat quisquam voluerit. » Telle fut la règle ancienne, et c'est celle que l'on doit toujours suivre. Tout ce qui est le meilleur à faire, ne l'est pas toujours à être ordonné. Le B. Pierre Damien, sur ce texte de saint Paul, « Volo omnes » vos esse sicut me ipsum, » donna cette explication favorable à notre sentiment. (Lib. VI, epist. 12.) « Aliud volebat Apostolus, aliud præcipiebat : vo» lendo me esse sicut se, provocat ut ascendam; » offerendo copulam nuptialem, retinet sustinendo » ne corruam. » D'après cela, exhorter quelqu'un à suivre toujours l'opinion plus probable, est une chose sainte; mais ce serait une chose très pernicieuse, si je ne me trompe, que de vouloir l'y obliger. C'est ce que Sylvestre a montré très bien entendre dans sa somme, où, au mot *confessio*, il a écrit : « Licet sit tutius statim habita opportunitate » confiteri, quam differre, non tamen tutius est » tenere, quod sic obligentur, quia viri timorati

» haberent maximas occasiones peccandi. » Je voudrais voir s'il n'y a personne qui pense marcher d'un pas plus ferme dans cette matière que saint Augustin. Après avoir, dans une lettre à saint Jérôme, exposé le grand respect qu'il portait aux écrivains sacrés, voici comment il s'exprime sur les autres : « Alios autem ita lego, ut quantalibet, doctrinaque » polleant, non ideo verum putem, quia ipsi ita » senserunt, sed quia mihi per alios auctores vel » canonicos, vel probabiles rationes, quod vero non » abhorreat, persuadere potuerit. » (Costa, dans le c. *Ego solis*, dist. 9.) Mais, comme observe la correction romaine sur S. Augustin, au lieu de ces mots : « Mihi per alios, etc., » il faut lire : « Mihi vel per alios » auctores canonicos, vel probabili ratione, etc. » Je vous prie de remarquer que le saint ne disait pas seulement que son jugement en cela était absolu, ou, comme l'on dit, flottant, mais qu'il était persuadé ne pas être éloigné de la vérité : « quod a vero non » abhorreat. » Mais quel est le propre de l'opinion probable, sinon « non abhorrere a vero ? » Ce fut là la marche de tout le monde dans les controverses morales.

Je néglige de répondre à d'autres objections opposées par les adversaires contre le probabilisme ; car elles attaquent particulièrement l'usage de l'opinion notablement plus probable, et non l'usage de l'opinion également probable, que seule nous regardons comme permise, ainsi que nous l'avons noté au commencement.

APOLOGIE

DU BIENHEUREUX

ALPHONSE-MARIE DE LIGUORI.

APOLOGIE

DU BIENHEUREUX

ALPHONSE-MARIE DE LIGUORI,

OU IL DÉFEND SA DISSERTATION SUR L'USAGE MODÉRÉ DE L'OPINION PROBABLE CONTRE LES OPPOSITIONS QUI LUI ONT ÉTÉ FAITES PAR UN RÉVÉREND PÈRE NOMMÉ DOSITHÉE.

AVIS AU LECTEUR.

Mon adversaire se fait appeler Adolphe Dosithée, mais tout le monde sait qu'il ne s'appelle pas ainsi; néanmoins puisqu'il ne veut pas dire son nom, moi je veux le dévoiler. Dans son avis au lecteur il commence par dire qu'il a été forcé de réfuter ma dissertation pour le bien public et même pour celui de mon âme. D'abord, moi aussi, j'ai écrit pour le bien public, et j'écris encore afin que les consciences ne restent point enchaînées par une rigueur que Dieu n'a pas imposée et qui peut causer la ruine de leur salut éternel. Ensuite, de même qu'il m'exhorte à me rétracter pour le bien de mon âme, parce qu'il tient pour certain que la vérité est de son côté, de même aussi moi je l'engage pour le bien de son âme à se rétracter, car je suis convaincu que la vérité est de mon côté. Il dit ensuite qu'il a dû, dans son livre, « détromper tant de personnes qui s'étaient malheureusement laissé entraîner par mon autorité et par mes raisons apparentes. » Quant à l'autorité, je ne suis pas un homme d'un tel poids que j'aie pu

entraîner les autres à suivre en aveugles mes sentiments. Quant aux raisons par moi apportées, je crois que quiconque les examinera sans préjugé et sans passion, les jugera vraies, et je pense qu'on les regardera encore plus vraies quand on examinera les oppositions que vient de leur faire le P. Lettore et la manière dont je lui réponds dans cette apologie.

INTRODUCTION.

Le livre du révérend P. Lettore, avec lequel il combat ma dissertation, est intitulé : *La cause du probabilisme rappelée à l'examen de monseigneur Liguori, et nouvellement convaincue de fausseté.* Voilà que mon adversaire, avant de commencer à répondre à ma dissertation, se flatte d'abord de l'avoir montrée comme fausse. Il me semble cependant à moi tout le contraire, c'est-à-dire qu'au lieu de la convaincre de fausseté, il l'a rendue par ses oppositions plus évidente et plus décisive. Je dis que cela me paraît ainsi, parce qu'il lui semble le contraire; ce n'est ni à lui ni à moi qu'appartient le droit de décider la question, mais aux sages lecteurs qui savent discerner les choses. J'ai déjà écrit que si quelqu'un m'eût éclairé et m'eût fait voir l'insuffisance des fondements sur lesquels repose l'opinion que je défends, je me serais sur-le-champ publiquement rétracté. Ensuite avant de me mettre à lire le livre du P. Lettore, je me suis plusieurs fois recommandé à Dieu, afin qu'il m'éclairât, si j'avais jamais pu me tromper en cette matière; c'est pourquoi je me mis à lire bien disposé à me rétracter, s'il parvenait à me faire connaître en quoi je m'étais trompé, et surtout je désirais voir

si j'avais mal entendu la doctrine de saint Thomas sur ce sujet, doctrine qui me semblait si claire que je me disais : ou il va dire que notre système est vrai ou que saint Thomas a parlé d'une manière inexacte et sans fondement ; mais en lisant la réponse du P. Lettore, je n'y ai trouvé que des invectives, des injures et des dérisions, et en résumant les longues oppositions qu'il me fait, je n'y ai rien trouvé qui puisse me convaincre et m'obliger à me rétracter. Ses arguments, vu qu'ils sont faits du reste par un homme de talent, semblent à la première vue produire en vous un peu d'impression ; mais il ne faut pas une grande étude pour découvrir tout ce qu'ils renferment de faux et d'équivoque. Quant à la doctrine de saint Thomas, sur laquelle repose tout mon système, mon adversaire, dans un endroit de son livre, lui donne à son gré une courte explication, et se contente de dire : « Tel est le sentiment de saint Thomas. »

Je me suis demandé si je devais ou non répondre à ce nouveau livre du P. Lettore, parce que dans ma dissertation je voyais que j'avais écrit contre la plus grande partie des oppositions que l'on fait dans l'ouvrage de la *Règle prochaine des actions humaines*, au principe par moi avancé que la loi douteuse n'oblige pas, car j'aurais pu m'en dispenser en m'en référant à ce que j'avais écrit dans ma dissertation : mais réfléchissant ensuite que beaucoup de personnes pouvaient bien ne pas connaître ma dissertation, et qu'il fallait maintenant jeter du jour sur beaucoup d'équivoques qu'on rencontre dans l'ouvrage du P. Lettore, j'ai cru nécessaire d'y répondre par cette apologie ; à cet effet j'ai cru devoir pendant quelque temps négliger le soin de mon

église et répondre à cet écrit le moins longuement possible.

Mon contradicteur se plaint que dans cette controverse tant débattue de notre temps et sur laquelle ont été écrits tant de volumes, je me suis contenté d'écrire quatre feuilles, mais j'ai toujours pensé que les raisons sont plus convaincantes, quand elles sont exposées d'une manière simple et succincte (avec clarté toutefois), que quand elles sont noyées dans une foule de paroles inutiles. C'est pourquoi dans tous les ouvrages que j'ai livrés à l'impression, j'ai toujours cherché à élaguer les vaines paroles et à n'exposer en peu de mots que le fond de la chose, et j'en ai agi de même dans ma dissertation ; d'autant plus que je n'ai pas entendu traiter ici tant d'autres points et tant d'autres motifs qui ont été consignés dans les livres faits en faveur ou contre le probabilisme ; j'ai voulu seulement parler des deux fondements sur lesquels repose l'opinion que j'ai défendue, opinion qui me paraît la plus vraie et dans laquelle je demeure plus ferme depuis que j'ai lu les oppositions élevées contre elle dans tant de livres écrits en faveur du système rigide et surtout dans le dernier ouvrage du P. Lettore, puisque toutes les oppositions que je lis me semblent de peu de poids, et plus propres à consolider les fondements de mon système qu'à les ébranler. En un mot, je vois qu'elles sont telles, que celui-la même qui les a proposées aurait pu les renverser de lui-même s'il avait voulu. Mon adversaire dira sans doute que la passion m'aveugle et m'empêche de dire la vérité ; mais moi (pour ne pas dire plus), j'ai des preuves certaines en moi-même que, sur cette matière du probabilisme, je n'ai jamais écrit et je n'écris pas par passion ou par com-

plaisance. On serait plus fondé à le supposer de lui, après tous les démêlés qu'il a eus sur ce point avec les pères de la compagnie ; et ce soupçon se changera en certitude chez tous ceux qui liront son livre et qui verront la manière dont il me traite ; du reste, il lui est libre de penser et de dire ce qu'il veut.

Dans cette apologie, je ne serai pas aussi court que je l'aurais désiré, soit parce que maintenant beaucoup d'oppositions ont été posées par mon adversaire dans son livre sous une nouvelle face, soit parce que dans plusieurs points il se montre peu charmé des réponses données ou au moins déjà entrevues dans ma dissertation; c'est pourquoi il me faut répondre de nouveau, et répéter beaucoup de choses que j'ai déjà écrites; je me garderais bien ensuite d'imiter le P. Lettore, en me servant de son style dégoûtant et orné de tant d'invectives, d'interrogations outrageantes, ou de ces opinions qui tranchent tout : « Comment peut-on nier cela? — Celui qui » veut pas volontairement s'aveugler, est forcé de » l'avouer.—On devrait rougir de le dire. » Dans un autre endroit, en parlant d'un passage de saint Antonin, il dit : « Si vous aviez poursuivi votre lecture, » vous eussiez trouvé votre confusion et votre honte. » Ailleurs il dit : Savez-vous comment je dois vous » répondre? Je vais le faire avec tout le respect dû » à votre grade, en vous engageant à mieux étudier » les questions et les doctrines de saint Thomas avant » d'écrire vos opinions, pour ne point vous attirer la » risée de ceux qui vous lisent. » Ailleurs il ajoute : « Je vous l'avoue, monseigneur, si j'étais à votre place, » je rougirais d'avoir avec tant de hardiesse avancé » une semblable proposition, et de faire par elle » auprès du public un personnage si ridicule. » Et

semblables autres phrases, qualifiant ensuite toutes mes preuves, d'inepties, de chimères, de caprices, de choses ridicules. J'exposerai simplement mes réponses, et je laisserai le jugement au lecteur.

Que mon adversaire ne pense pas remporter la victoire en me traitant, comme il le fait, d'insensé, de ridicule, de cerveau tortu, et en disant que je n'ai pas le sens commun; lors même que rien ne me mériterait des égards, au moins me seraient-ils dus par le caractère dont je suis revêtu. Mais qu'avait-il de mieux à faire? Tel est l'art de ceux qui, manquant de raisons, vont en puiser dans les invectives et les injures, croyant par là forcer leurs adversaires à ne point répondre, et par ce silence obtenir auprès des lecteurs l'approbation de ce qu'il disent. Et ce qui prouve d'une manière évidente, comme le disait un homme sensé, que la cause des antiprobabilistes est mauvaise, c'est que 1°. pour obtenir gain de cause, ils se jettent dans tant de détours et de subtilités que finalement ils ne concluent rien; 2° et que pour appuyer leur opinion ils ne craignent point de prodiguer à leurs adversaires des reproches et des insultes, chose que réprouve souverainement Benoît XIV dans sa bulle *Sollicita*, où, au § 22, il reprend sévèrement ces auteurs qui « auctores sibi dissidentes » conviciis proscindunt aliorum opiniones nondum » ab Ecclesia damnatas..... suggillant, et pro ridi» culis ducunt. » Car il dit qu'il est utile que les questions soient débattues, mais qu'il faut que cela se fasse d'une manière convenable. Ensuite il rapporte les paroles d'Innocent XI : « In virtute sanctæ obe» dientiæ præcipit, tam in libris quam etc., caveant » ab omni censura, et nota; necnon ab omnibus con» viciis contra eas propositiones quæ adhuc contro-

» vertuntur, donec a sancta Sede judicium proferatur. » Benoît commande en outre que les censeurs des livres contre de tels écrivains, « pro munere » suo censuram intendant, eamque congregationis » cardinalibus cognoscendam subjiciant, ut eam pro » zelo suo et potestate coerceant. » Que mon adversaire ne croie pas avoir gain de cause après s'être servi d'une telle façon d'écrire, car les lecteurs prudents deviennent persuadés de la vérité par la force des raisonnements, et non par les querelles et les injures. Bien plus, en lisant cet auteur, c'est avec raison qu'ils soupçonneront qu'en parlant ainsi, il n'est mû que par l'esprit de parti au lieu de l'être par l'amour de la vérité. Si je dis cela, ce n'est point par ressentiment; car aussitôt que j'ai appris que le P. Lettore avait répondu à ma dissertation, dès lors je me suis préparé à recevoir de pareils compliments; mais c'est afin que ceux qui liront son livre n'aillent pas croire que ce que j'ai écrit, ainsi que beaucoup d'autres avant moi, sont des choses vraiment ridicules et dénuées de tout fondement, ainsi que le P. Lettore, avec tout son esprit et toute sa verve, les appelle. Cependant je supplie le lecteur qui aura lu son livre, de suspendre son jugement jusqu'à ce qu'il ait achevé de lire cette apologie, où j'ai, je l'espère, fait briller toute la vérité.

Mon adversaire s'excuse de sa manière d'agir à mon égard en disant qu'il a dû parler de la sorte par amour pour la vérité et pour le bien public, afin que ce dernier ne reste pas trompé. Quant à la vérité de la cause, je le répète, ce n'est ni à lui ni à moi qu'il appartient de décider de quel côté elle se trouve. Quant à la perte des personnes qui embrasseraient mon opinion, cela le pousse à parler

autrement, comme s'il s'élevait contre un matérialiste ou un hérétique. S'il croit que le salut des âmes dépend de leur zèle à suivre son opinion rigide, qui veut qu'il ne soit permis de suivre que l'opinion moralement certaine, et que personne ne puisse alléguer son ignorance involontaire de quelque précepte divin; s'il le croit, dis-je, il a tort; car une telle rigueur n'a jamais été enseignée ni pratiquée dans l'Eglise, comme l'écrivent tant de savants auteurs, et comme le démontre le savant Christianus Lupus dans ses œuvres sur les conciles (1). On doit employer la rigueur quand elle est utile au salut de l'âme, et non quand elle ne sert qu'à la perdre et à la désespérer, en l'obligeant à faire des choses au-dessus des forces humaines.

Le salut des âmes, il est vrai, ne peut pas s'obtenir en n'observant point les lois divines; car Dieu, tout en voulant le salut de tout le monde, veut aussi que chacun se sauve en observant ses commandements; mais nous ne devons point imposer aux âmes un joug que nous ne savons pas avoir été imposé par Dieu, c'est-à-dire leur commander d'observer, non seulement les lois certaines, mais encore les incertaines. Ne devrons-nous pas rendre compte à Dieu et de notre trop excessive condescendance et de notre trop grande rigueur envers les âmes? On n'est pas moins coupable d'enseigner des opinions trop rigides, que d'enseigner des opinions trop complaisantes. C'est ce qu'a écrit Cabassut (2), en parlant des auteurs ou trop rigides ou trop complaisants : « A quibusnam ingeniis ultra

(1) Christ. Lup. XI. t. p. 1. diss. 1. cap. 4. 5. et 6.
(2) Cabass. in præfat. theori. juri.

» modum aut severioribus, aut indulgentioribus, » magis periclitetur animarum salus, difficile æsti- » matu est. » Et blâmant d'abord la trop grande complaisance, il réprouve ensuite l'excessive rigidité, puisque : « Dum homines ad nimis ardua » compellit, viam saluti æternæ præcludit; salvan- » dos (ut ait D. Bonaventura) damnat, et conscios » propriæ infirmitatis ad desperationem adigit. Ac- » cidit enim, ut miseri homines, hac audita rigi- » diore doctrina, credant, vel dubitent, inesse » mortalem culpam, ubi nulla est; sed tamen rei » difficultate victi, ex erronea conscientia mortali- » ter peccent, et damnentur... Recte ergo D. Bona- » ventura : Cavenda est conscientia nimis larga, et » nimis stricta; nam prima generat præsumptionem; » secunda desperationem; item prima sæpe dicit » malum bonum, secunda e contra bonum malum; » item prima sæpe salvat damnandum, secunda e » contra damnat salvandum (1). » C'est pour cela que Jean Gerson a écrit : « Doctores theologi non de- » bent esse faciles ad asserendum aliqua esse pec- » cata mortalia, ubi non sunt certissimi de re; nam » per ejusmodi assertiones rigidas et nimis strictas » in rebus universis nequaquam eriguntur homines » a luto peccatorum, sed in illud profundius, quia » desperatius, demerguntur. Quid prodest, imo » quid non obest, coarctare plus justo mandatum » Dei, quod est latum nimis (2). » C'est pour cela encore, comme je l'ai démontré au long dans ma dissertation, que tous les auteurs anciens, avec saint Raymond, saint Antonin et saint Thomas,

(1) S. Bonav. comp. theol. l. 2. c. 32. n. 5.

(2) Gers. de vita spiritu lect. 4.

ont enseigné qu'on ne doit point taxer de faute grave aucune action, à moins que cela ne soit indiqué par quelque passage de l'Écriture, ou un canon de l'Église, ou par une raison devenue évidente.

Il est certain que, d'après ma manière actuelle de voir, si j'avais écrit que tout le monde est obligé de suivre, parmi les opinions probables, la plus sûre, je craindrais de pécher gravement; car je tiens pour certain que Dieu n'a pas imposé aux hommes ce commandement. Bref, il y aurait péché à défendre contre une raison devenue évidente, l'opinion bénigne comme la rigide. Le premier de nous à connaître l'erreur est tenu de se rétracter; et je désirerais que le P. Lettore soit, dans la présente controverse, aussi disposé que moi à se rétracter. Mais il dira qu'il ne peut être disposé à le faire, puisque l'Église, comme il cherche à le prouver vers la fin de son livre, a décidé la question. C'est ce dont nous nous occuperons plus tard. Cependant, je prierais le P. Lettore de suspendre son jugement jusqu'à ce qu'il ait lu ce que nous dirons à ce sujet; et, au contraire, je prie mon aimable lecteur à tenir pour certain, dès à présent, que cette décision n'existe pas, comme il le verra par ce que je dirai.

Il oppose ensuite ce que dit saint Augustin: « Tene certum, et dimitte incertum. » Can. Si quis autem, de pœnit. dist. VII. Mais on répond à cela qu'il est vrai que saint Augustin dit ces paroles; mais de qui parle-t-il? de celui qui remet à la mort à faire pénitence de ses péchés. Voici comment il s'exprime: « Agens pœnitentiam ad ultimum, et » reconciliatus, si securus hinc exit, ego non sum

» securus, quid horum futurum sit, nescio. Ergo » tene certum, et dimitte incertum. » Or, qu'y a-t-il de commun entre la témérité de celui qui met dans un grand péril son salut en différant à se convertir au moment de la mort, et l'obligation, dans le doute, de suivre l'opinion la plus sûre quand la loi est incertaine? Saint Grégoire de Nazianze, parlant contre un novateur, écrit : « Anne juvenibus qui» dem viduis, propter ætatis lubricum, ineundi ma» trimonii potestatem facis? At Paulus hoc facere » minime dubitavit, cujus scilicet te magistrum pro» fiteris. At hæc minime post baptismum, inquis. » Quo argumento id confirmas? Aut rem ita se ha» bere, proba; aut si id nequis, ne condemnes. » Quod si res dubia est, vincat humanitas et facili» tas (1). » Remarquez ces mots : « Si res dubia est, » vincat humanitas et facilitas. » Saint Augustin écrit : « Quod enim non contra fidem, neque con» tra bonos mores esse convincitur, indifferenter » esse habendum (2). » De sorte que cette action seule est illicite qui est convaincue, c'est-à-dire qui est clairement prouvée être contre la foi et les bonnes mœurs. Saint Bonaventure, parlant des vœux que le pape peut révoquer, rapporte trois opinions, et conclut ainsi : « Quæ istarum trium » opinionum sit verior, fateor me nescire; et satis » potest quælibet sustineri. Si quis tamen velit hanc » ultimam acceptare, non occurrit et inconveniens » manifestum (3). »

Le P. Lettore m'oppose d'une manière générale

(1) S. Greg. Nazi. orat. 39. col. 584. lit. B.

(2) S. Augustin serm. 294. cap. 11. col. 224. edit. Paris.

(3) S. Bonav. in 4. dist. 38. a. 2. q. 3.

les Pères cités par le cardinal d'Aguirre et Bossuet, sans apporter l'autorité d'aucun à notre proposition. Quant au cardinal d'Aguirre, nous savons que Bernard Bisse, bénédictin (homme cité comme savant par la Bibliothèque des bénédictins), en 1694, publia à Genève un livre contre le P. Tyrsus Gonzales, où, à la page 67, il dit : « Neque putamus hanc nostram sententiam esse contra mentem emin. cardinalis de Aguirre, nam idem ibi protestatur se cognovisse hanc quæstionem esse gravissimam, eamque ex instituto non resolvisse, sed potius excurrendo eam libasse, ut apparet ex diss. XIII, num. 89 in fin. » Quant à Bossuet, j'ai le plus grand respect pour un si grand personnage; mais je pense que d'autres que lui ont eu le privilége de comprendre l'esprit des Pères, et ceux-ci, après les avoir bien considérés, disent qu'ils n'ont jamais rencontré, dans les textes des Pères qu'on nous oppose, qu'ils se soient prononcés contre notre opinion, c'est-à-dire qui aient dit qu'entre deux opinions également probables, on soit obligé de suivre toujours la plus sûre. Bien plus, le P. Christianus Lupus, non moins versé que MM. Aguirre et Bossuet dans la lecture des Pères, fait voir dans sa dissertation du probable, tom. 9, que les Pères ont plutôt favorisé l'opinion bénigne. Le P. Melchior Canus, très versé aussi dans la doctrine des Pères, s'exprime de cette manière en parlant d'une opinion douteuse que lui opposaient certains docteurs : « Quoniam ignoro, unde ad hanc opinionem doctores illi venerint, libere possum quod non satis explorate præceptum est negare (1). » On

(1) Canus relect. 4. de pœnit. p. 4. q. 2. prop. 3. n. 5.

peut donc, d'après Canus, nier « quod non satis » explorate præceptum est. » Le cardinal Lambertini écrit la même chose dans ses Notifications : « On ne doit point se charger de chaînes quand il n'y a point de loi manifeste qui les impose. » (*Notification* 13.)

Je désespère que mon adversaire soit convaincu par mon apologie, je m'attends même à voir sortir de sa plume une autre réponse encore plus riche en reproches et en injures ; mais qu'il sache que s'il me prodigue de tels honneurs, je proteste que je ne lui répondrai plus. Je répondrai seulement quand je me verrai persuadé du contraire par quelque nouvelle raison ou autorité qui me convaincra, et alors je me rétracterai publiquement comme je l'ai promis ; et je suis certain que si j'errais jamais dans cette controverse, le Seigneur me donnerait les lumières pour connaître mon erreur, que j'espère avec l'aide divin pouvoir facilement abandonner ; car, maintenant, si je me trompe, ce n'est pas par passion.

Mais revenons à notre sujet ; voyons s'il est permis de suivre l'opinion également probable. Mon adversaire dit que je n'aille pas croire avoir proposé au public un système nouveau, en disant avec le P. Eusèbe Amort, qu'il n'est point permis de suivre l'opinion bénigne quand elle est notablement et certainement moins probable, mais que nous pouvons seulement la suivre quand elle est également ou presque également probable; puisque, dit-il, aucun des probabilistes n'affirme qu'il est permis de suivre l'opinion faiblement ou douteusement probable. A cela je réponds : Je n'ai point prétendu, et je ne prétends point faire des systèmes nouveaux ;

je sais bien qu'aucun probabiliste de doctrine sûre ne permet l'usage de l'opinion faiblement ou douteusement probable; mais parce que beaucoup de probabilistes disent indistinctement qu'on peut suivre l'opinion la moins probable quand il y a quelque fondement de raison ou d'autorité, j'ai voulu établir une distinction en disant qu'on ne peut suivre l'opinion moins sûre quand la prépondérance pour la plus sûre est grande et certaine (je m'explique : lorsque l'opinion est douteusement moins probable, alors ou elle est également probable ou presque aussi probable; au contraire, quand l'opinion est certainement moins probable, j'entends qu'alors elle est toujours notablement moins probable); parce qu'alors l'opinion moins sûre ne peut être regardée comme certainement probable. On ne peut pas dire non plus ici que la loi soit douteuse d'une manière rigoureuse; mais quand la prépondérance est minime et douteuse pour l'opinion qui tient pour la loi, alors l'opinion qui tient pour la liberté peut être appelée également probable, d'après l'axiome reconnu même par le P. Lettore que « parvum pro nihilo reputatur. » Et l'opinion qui tient pour la loi est alors strictement douteuse.

J'ai appuyé la certitude du principe par moi avancé, que la loi douteuse n'oblige pas, sur deux fondements, desquels on déduit ensuite que dans le concours de deux opinions également ou presque également probables, nous ne sommes point tenus de nous en référer à la plus sûre. La loi douteuse, dis-je, n'oblige pas, d'abord parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée, et c'est là le premier fondement; ensuite elle n'oblige pas, parce que la loi étant incertaine, elle ne peut entraîner une

obligation certaine; tel est le second fondement.

Or, dans sa réponse, le P. Lettore accorde que par le principe réfléchi, quand il est certain, on peut se former un jugement ou un sentiment moralement certain de l'honnêteté de l'action. Dans plusieurs endroits de sa réponse il accorde encore que si le principe par moi avancé était vrai, c'est-à-dire que la loi douteuse n'est point une loi, parce qu'elle n'est point une loi obligatoire, on pourrait licitement suivre l'opinion bénigne. Spécialement à la page 40 voici ce qu'il dit : « Si le principe que vous » posez en cette matière et sous cet aspect était » vrai, il faudrait avouer qu'il peut donner à votre » sentiment un appui solide; car il est évident que » s'il n'y avait point de base dans le cas de doute » ou de divergence d'opinion, même également pro- » bable, chacun pourrait avec sûreté de conscience » embrasser l'opinion qui lui plairait le plus. »

Il regarde donc comme faux mon principe et les deux fondements par lesquels j'ai cherché à le prouver. Il faut donc examiner les objections qu'il fait à mes raisonnements et voir toute leur valeur.

§ I. *On répond aux objections faites au premier fondement, c'est-à-dire que la loi douteuse n'oblige pas, parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée.*

Le P. Paul Segneri, dans une de ses lettres écrites en faveur du probabilisme (Epist. 1, § 2), s'exprime ainsi : « Tant que la loi est en discussion, on ne » peut pas dire que c'est une loi; ce n'est qu'une » opinion, et si c'est une opinion, ce n'est point une » loi. Tant qu'il n'est que probable qu'une telle loi » existe, il est hors de doute qu'une telle loi n'oblige

» pas, parce qu'elle n'est pas suffisamment promul-
» guée. » Or cette première raison de mon principe, que la loi douteuse n'est point une loi obligatoire, parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée, est d'abord combattue par mon adversaire; je croyais cependant l'avoir clairement démontré dans ma dissertation en m'appuyant de l'autorité de plusieurs théologiens; mais comme le P. Lettore dit que les textes de saint Thomas par moi citées, *ou sont hors de propos ou mal interprétés*, il est nécessaire de les répéter ici et de les transcrire de nouveau.

Saint Thomas (p. 2, qu. 90, a. 1) dit que la loi est une règle certaine, une mesure d'après laquelle l'homme agit ou s'abstient d'agir. Il enseigne ensuite, dans l'art. 4, que cette loi, pour obliger les sujets à l'observer, doit leur être rendue notoire par la promulgation, la loi n'étant qu'*ordinatio legis promulgata*, d'après la définition que saint Thomas lui-même donne de la loi. Ici le saint se fait cette question: « Utrum promulgatio sit de ratione legis? » et il répond : « Lex imponitur aliis per modum regulæ et
» mensuræ; regula autem et mensura imponitur
» per hoc, quod applicatur his qui regulantur et
» mensurantur. Unde ad hoc, quod lex virtutem
» obligandi obtineat, quod est proprium legis, opor-
» tet quod applicetur hominibus, qui secundum
» eam regulari debent. Talis autem applicatio fit
» per hoc, quod in notitiam eorum deducitur ex
» ipsa promulgatione. » De sorte que la loi n'est obligatoire que quand elle a été appliquée aux hommes. Et comment se fait cette application? quand la loi, dit saint Thomas, parvient à leur connaissance par la promulgation qui en est faite. Et le saint, parlant de la loi de nature, dit que la

promulgation en est faite quand l'homme la connaît par la lumière naturelle de la raison : « Pro» mulgatio legis naturæ est ex hoc ipso, quod Deus » eam mentibus hominum inseruit naturaliter cog» noscendam. »

Tous les théologiens, après saint Thomas, enseignent la même chose, comme l'écrit le P. Gonet (1) qui, dans l'art. 3, n. 47, dit que l'on doit admettre une ignorance invincible des préceptes naturels éloignés des premiers préceptes, en tant que ces principes éloignés ne sont point promulgués à tous les hommes : « Lex enim rem obligandi non habet, » nisi applicetur hominibus per promulgationem; » sed lex naturalis non promulgatur omnibus ho» minibus quantum ad omnia præcepta quæ sunt » remotissima a primis principiis; ergo non obligat » omnes quantum ad illa præcepta. Subindeque » potest dari de illis ignorantia invincibilis, et excu» sans a peccato. » Le cardinal Gotti écrit également : « Ad hoc ut lex in actu secundo obliget, » requiritur quidem indispensabiliter, ut subditis » promulgatione proponatur (2). » François Silvius (3) et beaucoup d'autres dont nous rapporterons plus tard les paroles, ont écrit la même chose. Ainsi donc, selon saint Thomas et tous les théologiens, la loi non promulguée n'a pas le pouvoir d'obliger l'homme, et la loi qui n'est point obligatoire n'est point une loi, comme le dit judicieusement le P. Segneri; car elle n'a point ce qui fait la loi, *quod est*

(1) Gonet in Clypeo theol. t. III. disp. 1. a. 4. § 1er. n. 55.

(2) Gotti theol. t. II. tract. 5. de leg. q. 1. dub. 3. § 3. n. 31.

(3) Sylvius in 1. 2. q. 90. a. 4.

proprium legis, comme l'écrit saint Thomas, ou, comme l'a écrit mon adversaire lui-même, *elle n'a point le caractère essentiel de la loi*; par la raison donnée par saint Thomas dans l'art. 1 de la *quest.* 90, où il dit : « Lex dicitur a ligando. » Donc la loi qui ne lie pas n'est pas une loi. Or, pour que la loi puisse se dire suffisamment promulguée, il faut qu'elle soit tellement mise en évidence qu'on ne puisse nullement douter de son existence. Maintenant, lorsqu'il y a deux opinions probables, l'une affirmant, l'autre niant l'existence de la loi, on ne peut pas alors dire que la loi est suffisamment promulguée; car dans ce cas il n'y a de suffisamment promulgué que le doute ou la question si la loi existe ou n'existe pas; mais quant à la loi elle ne l'est pas suffisamment; c'est pourquoi, dans un semblable cas, il n'y a point de loi. Dire ensuite qu'il n'y a point de loi ou qu'il n'y a point de loi obligatoire, est une simple question qui ne fait rien à notre système. J'ai voulu noter ici cela, parce que le P. Lettore veut faire voir que, dans la divergence de deux opinions probables, dire qu'il n'y a point de loi est une proposition qui fait horreur. Du reste l'un et l'autre sont en substance la même chose, puisque saint Thomas dit, dans le passage cité plus haut, que le propre de la loi est de lier et d'obliger : « Ad hoc ut lex » virtutem obligandi obtineat, quod est proprium » legis, etc. »

Voyons ce que nous oppose ici le P. Lettore. Il dit que, pour que la loi soit suffisamment promulguée, il faut qu'on ait la connaissance probable de son existence. Mais je réponds que cela peut tout au plus être quand cette notion probable est seulement pour une partie de la loi; mais quand on a la

notion probable de la non-existence de la loi, il ne résulte de telles notions contraires qu'un doute obscur de l'existence de la loi, comme le tient pour certain mon adversaire lui-même dans sa réponse; et quand on doute si pour tel cas la loi existe ou n'existe pas, il est certain alors que pour cela la loi n'est point suffisamment promulguée.

Voyant que la réponse à la première objection est patente, il en fait un seconde, et dit qu'il y a une grande différence entre la promulgation et la divulgation de la loi, ou la connaissance privée qu'en ont les sujets. Il est vrai, dit-il, que, pour établir la loi, la promulgation est nécessaire, mais non pas la connaissance privée des sujets; car la loi, aussitôt sa promulgation, acquiert la vertu d'obliger, lors même que les sujets n'en ont point encore eu la connaissance. Et, parlant d'abord des lois humaines, il dit que, pour être lois véritables et suffisamment promulguées, de sorte qu'elles soient obligatoires, il n'est pas nécessaire que chacun en ait la connaissance, il suffit qu'elles soient publiées à la manière accoutumée par quelque signe extérieur, par exemple en les faisant publier par le crieur public et afficher dans les lieux les plus fréquentés; car alors la loi oblige même ceux qui n'en ont pas la connaissance et rend illicite ce qu'elle défend; au point qu'un particulier qui transgresse la loi, ne peut, pour s'excuser, alléguer son ignorance invincible. C'est ce qu'il cherche à prouver au long, en s'appuyant sur saint Thomas, sur le texte du chap. I, *De postul. prœla*, et sur l'autorité du père Suarez et d'un autre probabiliste, le P. Rasler.

Mais il ne fallait pas se donner tant de peine

pour prouver qu'il suffit pour les lois humaines que la loi soit promulguée au peuple, pour qu'elle oblige chaque sujet en particulier, parce que personne ne nie cela. Mais nous ne savons pas ce que veut en déduire le P. Lettore; peut-être qu'il veut dire que de même que tout le monde dans ce cas est obligé d'obéir aux lois humaines, de même aussi est-on tenu d'obéir aux lois divines, lors même qu'on les ignore? Mais la différence est manifeste, car on n'est tenu d'obéir à la loi humaine déjà promulguée, quoiqu'on l'ignore, qu'autant que cette loi, après avoir été promulguée, a acquis force de loi, bien que Gajétan, même en parlant des lois humaines, dise que les sujets sont obligés d'obéir à ces lois quand ils ont coupablement négligé de les connaître : « Absentes a promulgatione » obligari, si, cum possent, noluerunt scire a præ» sentibus (1). » Mais, en parlant des lois divines, quand on doute, avec un juste fondement, de l'existence d'une loi, il est alors certain que cette loi n'est pas suffisamment promulguée, et, par conséquent, il est évident qu'elle n'est point obligatoire, parce que la loi non promulguée n'a pas la vertu d'obliger.

Mais non, réplique le P. Lettore; les lois divines ont été promulguées de toute éternité, et de toute éternité aussi elles ont eu la vertu d'obliger. Mais pour voir si cette proposition est valide ou non, et si elle est conforme à la doctrine de saint Thomas, il me faut ici transcrire tout ce que mon adversaire dit sur ce point, et il me faudra l'examiner ensuite au long et le confronter avec ce que dit saint Thomas.

(1) Cajet. 1. 2. q. 90. a. 4

Voici comment parle le P. Lettore, à la page 22 : « Des lois humaines passons aux lois divines. La connaissance de la loi éternelle de Dieu, qui est la principale et la source de toutes les autres, nous est clairement proposée par saint Thomas, dans la qu. 91, art. 1, de la même partie 2, où il parle ainsi : « Ratio gubernationis in Deo, sicut in prin- » cipe universitatis existens, legis habet rationem. » Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed » habet æternum conceptum, ut dicitur, Proverb. 8, » inde hujusmodi legem oportet dicere æternam. » D'après ce que vous écrivez, monseigneur, à la page 29, il semble que vous vouliez mettre en doute si la loi éternelle est dans la rigueur du terme une loi véritable et si la promulgation qui en a été faite est suffisante pour la constituer telle. Mais la chose est trop indubitable et claire d'après la doctrine de notre maître et d'une foule d'autres théologiens. Car S. Thomas s'étant fait l'objection que la promulgation étant de la nature de la loi, la loi éternelle ne peut être promulguée dans l'éternité, puisqu'il n'y avait personne à qui l'on pût la promulguer, y répond de cette manière : « Dicendum quod pro- » mulgatio fit et verbo, et scripto, et utroque modo » lex æterna habet promulgationem ex parte Dei » promulgantis : quia et Verbum divinum est æter- » num, et scriptura libri vitæ est æterna : sed ex parte » creaturæ audientis et inspicientis non potest esse » promulgatio æterna. » D'après ces paroles, il est plus qu'évident qu'il reconnaît la loi éternelle pour vraie et pour une véritable loi à laquelle il ne manque rien pour être vraiment promulguée, quoiqu'il n'y eût dans l'éternité personne qui l'entendît et la connût.

C'est pourquoi les théologiens qui ont traité cette matière observent que la différence qui existe entre les lois divines et humaines, c'est que les lois humaines, pour être proprement des lois, doivent être formellement promulguées aux sujets, c'est-à-dire au moyen de signes extérieurs et de formalités destinés à manifester la volonté du prince, tandis que tout cela n'est pas utile pour la promulgation des lois divines, puisqu'elles n'ont besoin que de cette promulgation appelée *virtuelle* et *éminente* par laquelle on entend un acte envers Dieu, acte intrinsèque qui est cause qu'on infère dans le temps la promulgation même formelle. Et l'on enseigne que dans cet acte intrinsèque envers Dieu consiste la loi éternelle et non dans la promulgation ou l'intimation formelle qui en est l'effet, promulgation appartenant à l'essence des lois humaines. La raison que donnent les théologiens de cette différence, c'est que le décret de l'éternel Législateur est ferme et tout-à-fait immuable, et, en vertu de son infinie efficacité, emporte avec lui et fait conclure infailliblement dans le temps la promulgation formelle de la loi, et le pouvoir parfait d'obliger les sujets; tandis que le décret des législateurs humains qui manifeste leur volonté aux sujets, de même qu'il est par lui-même susceptible de changer et qu'il peut être empêché de beaucoup de manières, de même il n'a point cette fermeté et cette stabilité nécessaires pour être loi, avant d'avoir été formellement promulgué par des signes extérieurs et sensibles. Quoi qu'il en soit de cette raison donnée par les théologiens, du moins est-il certain, d'après saint Thomas, que la loi éternelle de Dieu a tout ce qui est nécessaire pour être pro-

prement une loi, avant qu'il ne la fît connaître dans le temps à ses créatures.

Par conséquent, monseigneur, si la loi éternelle est dans la rigueur du terme une loi, et si sa promulgation renferme tout ce qui est exigé pour la rendre telle, vous pouvez facilement déduire de là que la loi appelée naturelle jouit aussi de cette raison puisque la chose est. En quoi consiste la loi naturelle, selon saint Thomas? Il nous donne là-dessus son opinion dans la même question (91, art. 2), où, après avoir observé que toutes les créatures « participant aliqualiter legem æternam, in » quantum scilicet ex impressione ejus habent incli» nationes in proprios actus et fines, » et venant à parler en particulier de la créature raisonnable, il enseigne que, de même qu'elle est sujette à la Providence divine d'une manière plus excellente, de même aussi elle y participe d'une manière spéciale: « Ratio æterna, per quam habet naturalem inclina» tionem in debitum actum et finem; et talis parti» cipatio (ajoute-t-il) legis æternæ in rationali crea» tura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista » dixisset: *sacrificate sacrificium justitiæ*, quasi qui» busdam quærentibus, quæ sunt justitiæ opera, » subjungit: *Multi dicunt: quis ostendit nobis bona?* » cui quæstioni respondens dicit: *Signatum est su» per nos lumen vultus tui, Domine*; quasi lumen ra» tionis naturalis, quo discernimus quid sit bo» num et quid malum, quod pertinet ad naturalem » legem, nihil aliud sit, quam impressio divini lu» minis in nobis. Unde patet quod lex naturalis » nihil aliud est, quam participatio legis æternæ in » rationali creatura. »

La loi naturelle n'est donc pas une loi différente de la loi éternelle, comme, monseigneur, vous donnez à le croire, mais une participation de cette divine loi. Et vous pouviez le voir encore plus clairement dans la réponse du saint au premier argument, où, s'étant fait l'objection qu'il n'y avait pas besoin de loi éternelle, parce que la loi naturelle suffirait pour gouverner l'homme, il y répond en disant : « Quod ratio illa procederet, si lex naturalis » esset aliquid diversum a lege æternâ : non autem » est, nisi quædam participatio ejus. » Cette loi naturelle pourtant, qui n'est point différente de la loi éternelle, ne consiste que dans l'impression de la divine lumière mise dans les âmes, qui leur dévoile ce qu'on doit suivre ou fuir, au moyen de certains sentiments généraux ou jugements absolus et nécessaires du bien et du mal, comme sont, par exemple, « bonum est faciendum, malum est fugien» dum : Deus est colendus; parentes honorandi; » quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris, etc., » desquels on retire une foule de conclusions morales appartenant au droit naturel par la règle de nos actions. Et cette impression de la lumière divine, produite en nous, est appelée, par saint Thomas, promulgation de la loi naturelle dans la q. 80, art. 4, ad 1, où il dit : « Promulgatio legis naturæ est ex » hoc ipso, quod Deus eam mentibus hominum in» seruit naturaliter cognoscendam. » Bref, telle est la vaste, claire et distincte doctrine du saint docteur sur la nature des lois divines et humaines et leur promulgation. Et vous, monseigneur, vous pouviez vous épargner le travail de consigner ces textes nombreux qu'on trouve dans votre livre,

textes qui ne sont nullement propres à éclairer sur ce point, et qui sont ou inutiles ou hors de propos, ou mal entendus et expliqués.

Le père Lettore dit donc ici que la différence existant entre la loi humaine et la loi divine, c'est que la loi humaine, pour être proprement loi, doit être formellement promulguée aux sujets, c'est-à-dire avec les formalités destinées à manifester la volonté du prince; mais que pour les lois divines la promulgation *causale* et *éminente* suffit, parce que le décret divin (voici la raison de cette doctrine connue de personne) porte avec lui la formelle promulgation de la loi, et donne à la loi le pouvoir parfait d'obliger les hommes futurs, bien qu'ils n'aient eu aucune connaissance de la loi. C'est pourquoi ajoute-t-il avec emphase: « Il est certain que, selon S. Thomas, la loi éternelle de Dieu a tout ce qui est nécessaire pour être proprement une loi avant que dans le temps il l'ait fait connaître aux hommes. »

Donc, selon le P. Lettore et les théologiens sur lesquels il s'appuie, et qui ont traité (comme il le dit) la matière *ex professo*, la loi éternelle non seulement a tout ce qu'il faut pour être loi, mais de plus la promulgation nécessaire pour obliger, avant que cette loi éternelle eût été dans le temps notifiée aux créatures; mais je trouve qu'une telle doctrine est contraire à saint Thomas et à tous les théologiens qui traitent avec soin cette matière. De ce point dépend la stabilité de notre système; c'est pourquoi, pour bien l'éclaircir, il me faut répondre un peu longuement. Je réponds donc, et je dis fermement que mon adversaire, malgré tout le soin qu'il prendra à feuilleter tous les théologiens

qui ont spécialement traité cette matière, n'en trouvera aucun qui ait jamais écrit ce qu'il dit, savoir : que la loi éternelle ait eu de toute éternité sa parfaite promulgation nécessaire pour obliger, de sorte qu'elle ait de toute éternité obligé les hommes futurs. Il trouvera, à la vérité, des docteurs qui disent, comme nous le verrons, que la loi éternelle n'a pas été proprement une loi, mais plutôt une loi, ou, pour mieux dire, une règle que Dieu se sera imposée à lui-même pour régler le gouvernement des créatures; il en trouvera qui diront tout au plus que la loi éternelle, quoiqu'elle ait été une loi véritable, n'a pas été cependant une loi obligeant de toute éternité, mais seulement destinée à obliger dans le temps, quand elle aurait été appliquée et promulguée actuellement aux créatures au moyen de la loi de nature, c'est-à-dire par l'impression de la lumière éternelle; mais jamais personne n'a dit que cette loi a obligé et lié les hommes de toute éternité avant de leur avoir été actuellement manifestée.

Quant à ce qu'écrit ensuite le P. Lettore, que la loi divine, pour être obligatoire, n'exige pas la promulgation formelle faite avec des formalités de publications particulières ou solennellement intimée, nous sommes d'accord avec lui sur ce point; mais si en excluant cette promulgation formelle il prétend que la loi devient obligatoire pour l'homme, avant qu'elle lui soit appliquée par la connaissance qu'il en a, ce serait une doctrine qui, si on l'embrassait en tenant pour certain que la promulgation *causale* ou *virtuelle* suffit pour obliger les hommes, ne permettrait plus d'admettre aucune ignorance invincible des lois divines, ce qui est contraire, comme nous

le verrons plus tard, au sentiment unanime des théologiens; mais ce qui importe le plus, c'est que cette doctrine non seulement n'est point celle de saint Thomas, mais elle est extrêmement opposée à ce qu'enseigne ce saint, l. 3. q. 90. a. 4, où il est dit que la loi étant une règle et une mesure d'après laquelle le sujet se règle, pour qu'elle puisse l'obliger, il faut la lui appliquer. « Unde ad hoc » quod lex virtutem obligandi obtineat quod est » proprium legis, oportet quod applicetur homi- » nibus, qui secundum eam regulari debent. » Et il dit que cette application se fait quand l'homme reçoit la connaissance de la loi au moyen de la promulgation elle-même. « Talis autem applicatio fit » per hoc, quod in notitiam eorum deducitur ex » ipsa promulgatione. » Par conséquent la loi, avant d'être appliquée à l'homme par la connaissance qu'il acquiert, n'est point une loi obligatoire; et il ajoute dans la réponse à la première objection, qu'il en est de même pour la loi naturelle, qui, elle aussi, a besoin de la promulgation pour être obligatoire. Mais comment se fait cette promulgation? Écoutez ce que dit à ce sujet le saint docteur; « Promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso, quod » Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter » cognoscendam. » Donc la loi naturelle n'est pas promulguée aux hommes, et ne les oblige que quand elle leur est actuellement manifestée par l'impression de la lumière naturelle.

Tel est aussi le sens que donne à ces paroles citées de saint Thomas, le savant François Sylvius, qui dit: « Actualiter tunc (lex) unicuique promul- » gatur, quando cognitionem à Deo accepit dictan- » tem, quid juxta rectam rationem sit amplectan-

» dum, quid fugiendum (1). » C'est aussi ainsi que l'entend le card. Gotti : « Ad hoc ut lex in actu » secundo obliget, requiritur quidem indispen» sabiliter, ut subditis promulgatione propona» tur (2). » Telle est encore l'opinion du P. Fulgence Cuniliati qui, après avoir dit : « Legis violatores » non sunt illi, quibus nondum lex innotuit, ajoute : » Actualis legis naturalis promulgatio evenit, quando » quis à Deo cognitionem accepit dictantem, quid » juxta rationem naturalem sit vel fugiendum, vel » amplectendum (3). » Tel est aussi le sens que donnent à ce passage une foule de théologiens, de l'autorité uniforme desquels nous nous entourerons plus tard, avec le P. Gonet, qui écrit dans l'endroit cité plus haut que c'est là le sentiment de tous les théologiens. Par conséquent, avant que la loi divine soit manifestée à l'homme par l'impression de la loi naturelle, elle n'oblige point ; car de même que la loi éternelle ne peut obliger de toute éternité celui qui n'existe point de toute éternité, de même aussi ne peut-elle obliger dans le temps celui qui dans le temps n'a point connaissance de la loi? La loi divine, à la vérité, a toute l'efficacité de se faire connaître avec certitude à l'homme quand Dieu le veut ; et quand elle est suffisamment promulguée, elle oblige certainement, mais non quand elle reste douteuse et obscure. Mais comment peut-on dire qu'elle oblige et qu'elle est suffisamment promulguée, quand il est probable qu'elle n'existe pas?

(1) Sylvius in 1. 2. q. 90. a. 4. in fin.

(2) Gotti théol. t. II. tract. 5. de leg. q. 1. dub. 3. § 3. n. 31.

(3) Cunilia. tract. 1. de leg. mor. cap. 2. § 1. n. 5. et § 3. n. 1.

Toute l'équivoque du P. Lettore consiste à dire que la loi oblige toutes les fois qu'elle existe ; mais non, car la loi, pour obliger, doit aussi être suffisamment et actuellement promulguée.

Mais, dit le P. Lettore, ce n'est pas là l'esprit de saint Thomas ; ce saint veut que la loi naturelle, étant une participation de la loi éternelle, ait eu de toute éternité cette promulgation nécessaire pour en faire une loi et pour obliger tous les hommes futurs, et ici il rapporte un texte de saint Thomas ainsi conçu : « Dicendum quod promulgatio » fit, et verbo, et scripto, et utroque modo lex » æternam habet promulgationem ex parte Dei pro» mulgantis quia et verbum divinum est æternum, » et scriptura libri vitæ est æterna. Sed ex parte » creaturæ audientis et inspicientis, non potest » esse promulgatio æterna. » De sorte que mon adversaire dit que si la loi a été de toute éternité promulguée, par conséquent de toute éternité aussi elle a le pouvoir d'obliger. Mais cette conséquence est précisément ce que nous nions. Et pourquoi? parce que saint Thomas immédiatement ajoute ces paroles : « Sed ex parte creaturæ audientis et inspi» cientis non potest esse promulgatio æterna. » Par conséquent, puisque la loi éternelle a été promulguée de toute éternité *ex parte Dei promulgantis*, parce que la raison de l'ordre des choses créées, ainsi que la loi formelle, qui est définie par saint Thomas, *ratio gubernationis rerum*, a toujours été présente à son esprit divin, bien qu'une telle promulgation porte improprement ce nom, car on ne peut pas dire vraie et certaine la promulgation de la loi que se fait à lui-même le législateur ; néanmoins cette loi éternelle n'a eu la raison accomplie de

loi et n'a été obligatoire qu'après avoir été appliquée aux hommes au moyen de la promulgation, « ex parte creaturæ audientis aut inspicientis, » c'est-à-dire qu'après que la loi a été intimée à l'homme par la parole ou par l'intelligence de la raison naturelle, selon que saint Thomas l'explique (comme nous l'avons vu plus haut), quand il dit que la loi divine a aussi besoin de promulgation pour être loi obligatoire, et que par cette promulgation « est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus homi» num insuerit naturaliter cognoscendam. »

De sorte que la promulgation de la loi est une application de la loi; mais l'application de la loi suppose nécessairement l'existence actuelle des sujets auxquels s'applique la loi; donc, à moins que le P. Lettore ne voulût que les hommes existassent de toute éternité, on ne peut pas dire que la promulgation de la loi, vis-à-vis des hommes, ait été éternelle. Elle a été éternelle, la loi qui devait être promulguée aux hommes à venir; mais l'obligation de l'observer n'a point été éternelle pour l'homme, si ce n'est qu'après qu'elle leur a été actuellement promulguée. La promulgation de la loi, eu égard à l'obéissance, est comme la révélation des mystères eu égard à la foi; par conséquent de même que, bien que la divine volonté de nous obliger à croire les vérités de la foi soit éternelle, nous ne sommes point cependant obligés à les croire qu'après la révélation certaine qui nous en a été faite; néanmoins on ne peut pas dire que la révélation est éternelle, parce que la divine volonté est éternelle. De même aussi, bien que la volonté de Dieu de nous obliger à faire éviter telle action fût éternelle, nous ne sommes point pour cela tenus à obéir qu'après

que la loi nous a été promulguée, et pourtant on ne peut pas dire que la promulgation est éternelle, parce que la volonté divine de nous obliger à faire ou ne pas faire telle ou telle chose est éternelle.

En outre, saint Thomas, dans un autre endroit (1), après avoir répété les paroles du psaume IV : « Multi dicentes, quis ostendit nobis bona ? » Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, » ajoute : « quasi diceret : lumen rationis, quod in » nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona » et nostram voluntatem regulare, in quantum est » lumen vultus tui, id est a vultu tuo derivatum. » Par conséquent la loi divine, selon laquelle nous devons régler notre volonté, n'est point la loi éternelle, comme veut nous le faire croire le P. Lettore, promulguée de toute éternité avec cette promulgation, *causale* et *éminente*, qui est un acte intrinsèque à Dieu ; mais c'est la loi naturelle dérivant de la loi éternelle, et qui nous est promulguée d'une manière formelle quand elle nous est manifestée au moyen de la lumière de la raison. Autrement, comment pourrait-on jamais entendre que la lumière de notre raison est un acte intrinsèque de Dieu ? ou qu'un acte intrinsèque de Dieu, et inconnu de nous, telle qu'est la promulgation éternelle, puisse être pour nous une règle servant à guider notre volonté? Et qui nous force à l'observer avant de nous avoir été manifestée? Ainsi donc, d'après saint Thomas, la loi éternelle ne devient loi obligatoire qu'après nous avoir été appliquée au moyen des lumières de la raison.

Les autres docteurs et disciples de saint Tho-

(1) S. Thomas 1. 2. q. 19. a. 4.

mas disent la même chose ; c'est ainsi que l'écrit le cardinal Gotti : « Lex æterna in actu secundo nemi- » nem obligavit, non ex defectu virtutis, sed ex de- » fectu termini ; sicut ab æterno fuit lex in mente » Dei, quamvis pro æterno non obligans, nec » ligans, quia nondum applicata et promulgata (1). » Qu'on note ces mots : « Non obligans, quia non- » dum applicata et promulgata. » Il dit encore dans un autre endroit : « Ad hoc ut lex in actu » secundo obliget, requiritur quidem indispen- » sabiliter, ut subditis promulgatione propona- » tur. » Et il en apporte ici la raison intrinsèque en disant : « Sicut mensura in actu secundo non men- » surat, nisi mensurabili applicetur (2). » De même donc que la mesure ne peut mesurer que quand elle s'applique actuellement à celui qui doit être me- suré, de même la loi n'oblige que quand elle est actuellement connue de celui qui doit se régler d'après elle ; c'est ainsi que l'écrit aussi Honoré Tournely : « Quia tamen lex ante creaturarum » existentiam vere obligans non fuit, cum nihil esset » ad extra, quod ea obligaretur, palam est rationem » completam legis tunc tantum ei competere potuis- » se, cum extiterunt creaturæ, quibus fuit lex pro- » mulgata, aut saltem quæ impressione ipsius mo- » veri cœperunt (3). » Le P. Gio écrit la même chose, et dit que la loi éternelle ne fut point une loi obligatoire, mais préparée pour obliger dans le temps les hommes quand elle leur aura été pro- mulguée. « Nos promulgationem nihil aliud intelli- » gimus, nisi paratæ jam legis propositionem, et pu-

(1) Gotti. theol. t. II. tract. 5. q. 2. dub. 1. n. 13.
(2) Id. loc. cit. q. 1. dub. 3. n. 18.
(3) Honorat. Tournely prælect. theol. t. II. c. 2. q. 3.

» blicationem; æternam legem institutam dicimus » ante tempora sæcularia, promulgatam vero in » temporum conditione. » François Silvius en dit de même : « Actualiter tunc uniquique (*lex æterna*) » promulgatur, quando cognitionem a Deo accipit » dictantem, quid juxta rectam rationem sit amplec- » tendum, quid fugiendum (1). » Et il dit ensuite, dans un autre endroit, que la loi éternelle fut de toute éternité, seulement d'une manière matérielle, une loi, mais non pas d'une manière formelle, c'est-à-dire obligatoire, de sorte que l'homme ne fut point lié par cette loi éternelle, parce qu'elle n'eut point une promulgation actuelle et parfaite : « Lex » æterna fuit ab æterno lex materialiter, non fuit » tamen ab æterno formaliter, seu sub ratione legis » actualiter obligantis; quia tunc non fuit actualis » et perfecta promulgatio. » Le P. Gonet pense aussi de cette manière, et assure que c'est là aussi l'opinion généralement enseignée par les docteurs, et c'est pour cela qu'il écrit (comme nous le verrons plus bas) qu'on peut justement alléguer l'ignorance invincible des préceptes matériels éloignés des premiers principes, parce que ces préceptes, malgré leur dépendance de la loi éternelle, n'eussent point eu la vertu d'obliger les hommes avant de leur avoir été appliqués par la promulgation, disant : « Sed » lex naturalis non promulgatur omnibus homini- » bus quantum ad omnia præcepta; ergo non obli- » gat omnes quantum ad illa præcepta. » Mais quant aux autorités de ces théologiens, je les avais rapportées au long dans ma dissertation. Comment ensuite le P. Lettore a-t-il pu dire que S. Thomas et tous

(1) Sylvius 1. 2. q. 90. a. 4. in fin.

les théologiens étaient contre moi? Si tous les savants que j'ai cités étaient contre moi, il était obligé de me le démontrer, ainsi qu'au lecteur, et s'ils étaient ensuite de mon avis, il devait diriger contre eux ses objections, et dire : Sylvius Gonet, Gotti, Berti, Tournely, se trompent, et non pas écrire : Mais la chose est trop indubitable et claire, d'après la doctrine de saint Thomas, ainsi que de tous les autres théologiens.

Mais après avoir observé les autres auteurs, j'y ai rencontré des doctrines plus expresses, qui confirment tout ce que nous avons dit. André Duval, docteur de Sorbonne (1), se fait la même objection que saint Thomas, c'est-à-dire que les créatures n'étant point éternelles, la loi éternelle ne pouvait pas exister, et il répond : « Respondetur » legem æternam spectatam ad intra, esse ab æterno » in intellectu Dei; ad extra vero, esse tantum in » tempore, sicut creaturæ ipsæ sunt tantum in tempore. Lex æterna non refert Deum in finem; » sed tantum creaturas, quibus in tempore fuit imposita et impressa. » Ensuite, page 296, il dit d'une manière douteuse : « Postremo dubitabis an » ipsa lex (*æterna*) semper habuerit et habeat veram » et propriam rationem legis. » Le P. Lettore répond que oui; mais Duval et les autres, comme nous le verrons, ne le disent pas : « Respondeo, in tempore, quando productæ sunt creaturæ, habere de » facto rationem legis, siquidem vere et proprie » omnibus creaturis tanquam subditis est indita, et » imposita; si tamen ab æterno spectetur, dicendum » est eam non esse vere et proprie legem, sed tan-

(1) Duval in 1. 2. S. Thom. de leg. q. 2. p. 209.

»tum aliquid, quod se habeat instar legis (et nous »savons pourquoi) tum quia de ratione veræ legis »est, ut imponatur et promulgetur subditis; nulli »autem fuerunt subditi ab æterno : tum quia lex »essentialiter est regula quædam practica; hæc au- »tem regula non potuit imponi Verbo, et Spiritui »sancto, quia ipsimet sunt regula et rectitudo ipsa: »non potuit etiam creaturis imponi, cum hæ ab æter- »no non fuerint. » Le P. Lorca dit aussi que la loi éternelle n'est point proprement une loi, eu égard aux créatures. « Si quomodo autem lex æterna res- »picit creaturas remote respicit, quatenus a Deo »moventur, et gubernantur, non vero quia sit im- »perium in creaturas latum, aut quia proponatur »ipsis ut regula, qua suas actiones mensurare et »componere possint. Lex æterna non est princi- »pium et ratio agendi alicui, qui legi subditus sit, »neque est illi regula proxima suarum actionum; »sed est ratio agendi ipsi Deo, et regula divinarum »actionum, qua mundum gubernat; si cui ergo esset »lex, esset Deo. » Et parlant de ces paroles de saint Thomas : *et verbo*, *et scripto*, il dit : « Expressio »illa in Verbo divino æterna fuit in Deo necessitate »naturæ facta, et non relata ad aliquas creaturas, »quod promulgatio legis requirit; semper enim »promulgatio legis ad subditos refertur. » Louis Montesin dit aussi que la loi éternelle n'est point une loi ni une règle pour les créatures, mais seulement pour Dieu. « Resp. hujusmodi legem æter- »nam promulgatam esse ab æterno ipsimet Deo... »Deus sibimet est lex, et sibi est regula; et ita in- »telligimus Deum sibi promulgare legem, etc. » Lorichius a aussi écrit en parlant de la loi éternelle : «Hac lege Deus omnia ordinat ad seipsum, et est

» promulgata apud ipsum ab æterno, hominibus au-
» tem promulgatur, quando eis innotescit. »

Or, comment donc accorder ce que disent tous ces théologiens, avec ce que dit le P. Lettore : » Que la loi éternelle de Dieu a tout ce qui est nécessaire pour être proprement une loi, avant d'avoir été dans le temps notifiée aux créatures ? « Et peu après il réplique : « La loi éternelle de Dieu est une loi dans la rigueur du terme, et elle a cette promulgation qu'il lui faut pour être telle. » Mais je ne trouve personne autre que lui qui dise cela ; les théologiens (comme nous l'avons vu) disent que la loi éternelle n'est point proprement loi vis-à-vis les créatures, si ce n'est qu'après qu'elle leur a été proposée et manifestée par le moyen de la lumière naturelle.

Mais pour voir plus clairement ce que je disais, c'est-à-dire que la loi éternelle, bien qu'elle ait été proprement une loi, n'a point été cependant de toute éternité une loi obligatoire, qu'on considère ce que dit saint Thomas dans un autre endroit (1. 2. q. 91. a. 2.) : Là, il enseigne que, bien que la loi naturelle ne soit point différente de la loi éternelle (chose jamais niée par moi), la loi naturelle néanmoins est celle qui oblige l'homme, et non la loi ~~naturelle~~. Voyons-le ; le saint propose ici la question : « Utrum sit in nobis aliqua lex naturalis? » et il répond : « Respondeo dicendum quod lex, cum sit » regula et mensura, dupliciter potest esse in ali- » quo uno modo, sicut in regulante et mensurante : » alio modo sicut in regulato et mensurato : quia » in quantum participat aliquis de regula, sic regu- » latur. Et talis participatio legis æternæ in ratio- » nali creatura ~~lex~~ naturalis dicitur. » Ensuite le

saint docteur ajoute que cette participation de la loi éternelle se fait quand la lumière divine s'imprime en nous : « Unde cum psalmista dixisset : *Sacrifi- » cate sacrificium justitiæ;* qualis quibusdam quæren- » tibus, quæ sunt justitiæ opera, subjungit : *multi » dicunt : quis ostendit nobis bona?* Cui quæstioni » respondit et dixit : Signatum est super nos lumen » vultûs *tui, Domine* : quasi lumen rationis naturalis, » quo discernimus quid sit bonum et quid malum, » quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit » quam impressio divini luminis in nobis. Unde » patet quod lex naturalis nihil aliud est, quam » participatio legis æternæ in rationali creatura. »

Saint Thomas dit donc d'abord que la créature raisonnable ne se règle et ne se mesure d'après la loi éternelle, qu'autant qu'elle y participe au moyen de la loi naturelle : « In quantum participat aliquid » de regula et mensura, sic regulatur, vel mensura- » tur. » Ensuite il dit que la loi naturelle est celle par laquelle est imprimée dans l'homme la lumière divine, qui est la règle et la mesure d'après lesquelles il doit diriger ses actions ; par conséquent, avant que cette lumière soit imprimée dans l'âme de l'homme au moyen de la loi naturelle, il n'y a point de loi obligatoire, parce qu'il n'a point encore reçu la règle d'après laquelle il doit se conduire. Cependant la loi éternelle, selon saint Thomas, est une règle pour Dieu régulateur; mais pour l'homme sa règle est la loi naturelle, c'est-à-dire cette lumière qui, par le moyen de la loi naturelle, est imprimée en lui. Je ne tiens pas, comme veut le faire croire le P. Lettore, que la loi naturelle soit différente de la loi éternelle; mais je dis avec saint Thomas que la loi éternelle est celle qui lie l'homme seulement en tant qu'elle

devient loi naturelle, c'est-à-dire en tant que l'homme y participe au moyen de la loi naturelle, qui est pour ainsi dire le crieur public par lequel la loi est promulguée, puisque, dit saint Thomas, la promulgation de la loi naturelle consiste dans l'insertion que Dieu en fait dans l'âme des hommes au moyen de la loi naturelle qui nous la fait connaître : « Promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso, quod » Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter » cognoscendam. »

Duval (1) dit la même chose en se faisant cette question : « Quæres quo tempore lex naturæ unumquemque obligare incipiat ? Resp. incipere, quando » promulgatur ; tunc autem sufficienter promulgari, » quando quisque annos discretionis incipit. » Et à la page 296, il écrit : « Quæres quomodo nobis » innotescit lex illa æterna, quod idem est, ac si quæ» ratur, quomodo publicetur ? Dico eam, ut est in » creaturis tanquam subditis, per alias leges nobis » innotescere, cum leges illæ sint illius participatio» nes. » Pierre de Lorca écrit la même chose (2) : « Præcepta (*naturalia*) non aliter lex naturæ sunt, » et legis vim habent, quam quatenus a ratione ap» prehendi et judicari possunt... naturali enim » lumine intellectus lex naturæ promulgatur ho» minibus. Et quemadmodum promulgatio est in» trinseca, et essentialis humanis legibus, sic rationis » judicium, et cognitio intrinseca est legi naturæ. » C'est aussi le sentiment de Louis Montesin : « Lex » naturalis promulgatur in unoquoque, dum primo » venit ad usum rationis ; et quamvis pro tunc so-

(1) Duval in 1. 2. de leg. q. 3 a. 5.
(2) Lorca. in 1. 2. S. Thomas disp. 6. de leg. nat. p. 386.

» lum promulgetur ita lex, quantum ad principia » communissima juris naturæ, tamen postea paulatim per discursum promulgatur eadem lex quan» tum ad alia. » Dominique Soto a écrit aussi la même chose : « Nulla lex ullum habet vigorem legis » ante promulgationem. Nullam exceptionem con» clusio hæc permittit... Cœpit lex illa (*æterna*) » innotescere in mundi primordio per legem natu» ralem, et antiquis patribus præscriptam, et deni» que nobis per evangelicam, quam Verbum ipsum » homo factum nobis promulgavit. » François Aravio pense de même. « Promulgatio legis naturæ fit » per hoc, quod Deus mentibus hominum eam inse» ruit naturaliter cognoscendam. Deinde cum lex » æterna non obliget creaturas rationales, nisi me» diante lege naturali, vel positiva divina, vel hu» mana, ad istarum promulgationem illa quoque » sufficienter promulgatur. »

Par conséquent la conclusion de tous, c'est que la loi éternelle est promulguée alors, et oblige seulement quand, par le moyen de la loi naturelle ou positive, elle est intimée à l'homme par la connaissance qu'il en a.

Concluons finalement ce point en reprenant ce que dit le P. Lettore, et le comparant avec ce que disent saint Thomas et ceux qui l'ont expliqué. Premièrement, à la page 23, le P. Lettore me dit : « Il semble que vous vouliez mettre en doute si la loi éternelle est, dans la rigueur du terme, une loi, et s'il y a une promulgation suffisante pour la rendre telle. » Mais j'ai dit dans ma dissertation : « Quand nombre de docteurs concluent que la loi éternelle n'est point proprement une loi, mais plutôt la raison des lois qui ont été ensuite don-

nées dans le temps. » Mais j'ai ensuite ajouté. « que saint Thomas semble vouloir le contraire. » Du reste, tous les disciples de ce docteur disent que la loi éternelle n'a point été proprement loi, ou au moins n'a point été une loi obligatoire, si ce n'est après son intimation et sa promulgation aux hommes. Pierre de Lorca, en commentant saint Thomas, note (1) expressément que la loi éternelle n'est point proprement une loi, en ajoutant : « Si » cui esset lex, esset Deo. » Louis Montesin dit que si la loi éternelle est promulguée, « promulgata » est ipsimet Deo... Deus sibi est lex et sibi est regula. » André Duval, docteur de Sorbonne, commentant aussi saint Thomas (2), dit : « Respondeo, » in tempore (*legem æternam*) habere de facto rationem veræ legis... si tamen ab æterno spectatur, » dicendum est eam non esse vere et proprie legem. » Barthélemy Médina (3) écrit : « Dico quod » lex æterna dicitur, quia est conceptus Dei æternus, non quod ab æterno præcipiat. » Pierre Colet, célèbre continuateur de Tournely (4), écrit : « Quia » tamen lex æterna ante creaturarum existentiam vere » et stricte obligans non fuit, palam est rationem » plenam et completam legis tunc tantum ei competere potuisse, cum extiterunt creaturæ quibus intimata fuit, ac promulgata. »

Le P. Lettore dit ensuite : « C'est pourquoi ces théologiens, qui ont traité ex professo cette matière, observent que la différence qui existe entre les lois

(1) Lorca in 1. 2. S. Thomas disp. 5. memo. 2.
(2) Duval in 1. 2. q. 2. p. 293.
(3) Medin. in 1. 2. q. 91. p. 485.
(4) Colet. t. II. tract. de leg. cap 2. p. 17.

divines et humaines, c'est que les lois humaines, pour être véritablement lois, doivent être formellement promulguées aux sujets, c'est-à-dire par quelque signe extérieur ou formalité destinée à manifester la volonté du prince; mais tout cela n'est point nécessaire pour les lois divines, car elles n'ont besoin que de la promulgation appelée *causale*, *virtuelle* et *éminente*, par laquelle on entend un acte envers Dieu, acte intrinsèque et qui est cause qu'on en déduit dans le temps la promulgation formelle.» Je ne sais pourquoi mon adversaire n'a pas voulu me faire connaître ces théologiens *qui ont traité ex professo cette matière* et qui disent que *la promulgation causale suffit aux lois divines pour les rendre obligatoires*. Or je dis que lors même que le P. Lettore eût trouvé certains théologiens qui, pour prouver que la loi éternelle est une loi vraie, eussent recouru à cette promulgation *causale*, certes il n'en a jamais trouvé et il n'en trouvera jamais aucun qui dise que la loi soit humaine, soit divine, n'a pas besoin pour obliger d'être promulguée et actuellement intimée aux sujets. La différence établie par tout le monde entre les lois divines et humaines, c'est que pour les lois humaines, il faut que la promulgation soit faite par des signes extérieurs, tandis que pour les lois divines il suffit que le précepte divin se fasse connaître à l'homme par quelque manière que ce soit, ou par la loi écrite, ou par la lumière naturelle. Je dis que cela suffit, mais pour l'obliger il est absolument nécessaire que le précepte lui soit manifesté par quelque moyen. Aussi quand le P. Lettore dit : la promulgation *causale* suffit à la loi éternelle pour la rendre loi, si par loi éternelle il entend la raison existante en Dieu du gouvernement des choses,

comme l'enseigne saint Thomas : « Ipsa ratio gubernationis rerum in Deo existens legis habet rationem (1), » tout le monde est de son avis ; mais nous ne pouvons pas lui permettre de dire que la promulgation *causale* est suffisante pour faire que la loi éternelle ait eu la vertu de lier et obliger les hommes avant de leur avoir été manifestée dans le temps ; car, comme nous l'avons vu plus haut, tous les théologiens disent avec saint Thomas que les lois divines n'obligent que quand elles sont connues des hommes au moyen de la lumière naturelle.

C'est donc à tort que le P. Lettore ajoute : « De ce que je viens de dire, il est plus qu'évident que saint Thomas reconnaît la loi éternelle pour une loi vraie et certaine, à laquelle il ne manque rien de toute éternité pour être vraiment promulguée, bien que de toute éternité il n'y eût point de créatures qui l'entendissent ou la connussent. » Ensuite il dit : « Que si la loi éternelle de Dieu est rigoureusement loi et si elle a cette promulgation qu'il lui faut pour être telle, vous pouvez facilement en déduire que la loi appelée naturelle jouit aussi de cette raison. » Donc, selon le P. Lettore, la loi éternelle comme la loi naturelle oblige et lie les hommes avant de leur avoir été manifestée. Mais c'est là (je le dis) une doctrine entièrement opposée à ce que disent saint Thomas et les autres théologiens ; saint Thomas enseigne que la promulgation est nécessaire à la loi pour qu'elle ait la vertu d'obliger, et que la promulgation de la loi de nature se fait quand Dieu la donne à connaître aux hommes par la lumière naturelle. Il dit ensuite que la loi éternelle a la promulgation *ex parte Dei*

(1) S. Thoma. 2. q. 91. a. 1.

promulgantis, mais non pas *ex parte creaturæ*, qui doit être liée par cette loi, car la loi éternelle regarde Dieu régulateur, mais la loi naturelle est celle qui, intimée au moyen de la lumière naturelle, regarde l'homme qui doit se conduire d'après cette lumière. C'est pourquoi le cardinal Gotti a sagement écrit que, bien que la loi naturelle soit une participation de la loi éternelle, et pour cela ne soit point différente de la loi éternelle, comme le dit saint Thomas, néanmoins la loi naturelle est celle qui oblige; et elle oblige non pas précisément parce qu'elle participe de la loi éternelle, mais parce qu'elle a Dieu pour auteur: « Lex » naturalis obligat de jure divino, non quia præcise est » participatio legis æternæ, sed quia habet Deum » auctorem(1). » Du reste, tous les théologiens disent que la loi éternelle n'a eu la force d'obliger qu'après avoir été promulguée et intimée aux hommes par le moyen de la loi naturelle, par l'impression de la lumière naturelle. Aussi le P. Gonet écrit-il au n. 91: « Legem æternam defectu pro- » mulgationis non potuisse obligare creaturas ab » æterno (2). » Et au n. 22: « Ratio est, quia Deus » non promulgavit legem æternam, ut creaturæ » subderentur sibi ab æterno, sed ut sibi subjice- » rentur in tempore, quo erant futuræ in propria » mensura. » Et au n. 24, il dit: « Quæres quomodo » lex æterna creaturis existentibus in tempore pro- » mulgetur? Respondeo eam creaturis intellectua- » libus promulgari per quamdam impressionem lu- » minis in intellectu, juxta illud: signatum est super » nos, etc. » Et dans un autre endroit il écrit:

(1) C. Gotti theol. t. III. tract. 5. q. 2. dub. 1. n. 9.
(2) Gonet in Clypeo, t. III. tract. 6. de leg.

« Promulgatio legis naturalis fit per dictamen ratio-
» nis intimantis homini ea, quæ lege naturæ præ-
» scripta, aut prohibita sunt : ergo cum deest tale
» dictamen, lex naturæ non obligat ad ejus obser-
» vationem; subindeque ignorantia juris naturalis a
» peccato excusat. » Dominique Soto écrit aussi dans ce sens : « Nulla lex ullum habet vigorem le-
» gis ante promulgationem, nullam exceptionem
» conclusio hæc permittit... Cœpit ergo lex illa in-
» notescere in mundi primordio per legem natura-
» lem. » François de Aravio s'exprime de même (j'ai voulu noter les paroles de tous ces auteurs pour faire voir que tous disent la même chose) : « Dein-
» de, cum lex æterna non obliget creaturas rationa-
» les, nisi mediante lege naturali, vel positiva di-
» vina, vel humana, ad istarum promulgationem illa
» quoque sufficienter promulgatur (1). » Montesin écrit : « Lex naturalis promulgatur in unoquoque,
» dum primo venit ad usum rationis, et quamvis pro
» tunc solum promulgetur ista lex quantum ad prin-
» cipia communissima juris naturæ, tamen postea
» paulatim per discursum promulgatur eadem lex
» quantum ad alia (2). » Duval écrit : « Quæres quo
» tempore lex naturæ unumquemque obligare inci-
» piat? Resp. incipere, quando promulgatur; tunc
» autem sufficienter promulgari, quando quisque
» annos discretionis attingit (3). » Pierre de Lorca dit aussi : « Lex æterna non est principium, et ratio
» agendi alicui, qui legi subditus sit, neque est illi
» regula proxima suarum actionum, sed est ratio

(1) Arav. in 1. 2. q. 90. disp. 1. sect. 3.
(2) Montes. in disp. 20. de leg. q. 4. n. 83.
(3) Duval in 1. 2. S. Thomas tract. de leg. q. 3. a. 3.

» agendi ipsi Deo. » Le P. Berti, parlant de la loi éternelle, dit aussi qu'elle dut seulement « vim ha» bitura in rerum creatarum conditione. » De sorte que le P. Berti dit que la loi éternelle n'eut point de toute éternité la force d'obliger, mais qu'elle l'eut quand les créatures existèrent; et ensuite il ajoute : « Æternam legem institutam dicimus ante tempora » secularia, promulgatam vero in temporum condi» tione. » Le P. Cuniliati dit aussi : « Actualis legis » naturalis promulgatio evenit, quando quis a Deo » cognitionem accipit dictantem, quid juxta ratio» nem naturalem sit vel fugiendum, vel amplecten» dum. » Le P. Suarez dit : « Lex æterna præcise » spectata, ut æterna est, non potest dici obligare... » Ratio est, quia lex non potest actu obligare, nisi » sit exterius promulgata. Item lex æterna, ut sic, » non connotat effectum temporalem jam factum, » quia sic repugnaret esse æternam; sed actu obli» gare, est temporalis effectus. Unde etiam fit ut » lex æterna nunquam per seipsam obliget, separata » ab omni alia lege, sed necessario debet alicui aliæ » conjungi, ut actu obliget; quia non actu obligat, » nisi quando actu exterius promulgatur... Atque hoc » modo potest dici legem æternam nunquam obli» gare immediate, sed mediante aliqua alia lege. » Alexandre de Halès dit que la loi peut se dire *a legendo* et *a ligando*, et que, dans le premier sens, la loi divine est éternelle parce qu'elle liait dans l'esprit de Dieu; mais, dans le second sens, elle n'est point éternelle, parce que, pour lier, elle a besoin de promulgation. Barthélemy Médina dit : « Lex æterna » dicitur... non quod ab æterno præcipiat, etc. » Pierre Colet : « Ante creaturarum existentiam (lex » æterna) vere et stricte obligans non fuit. » Le car-

dinal Gotti : « Lex æterna in actu secundo nemi-
» nem obligavit. — Ab æterno fuit in mente Dei,
» quamvis pro æterno non obligans, nec ligans, quia
» nondum applicata et promulgata. » Lorichius dit :
« Hominibus autem (lex æterna) promulgatur,
» quando eis innotescit. » Sylvius dit aussi : « Lex
» æterna fuit ab æterno lex materialiter, non fuit
» tamen ab æterno formaliter, seu sub ratione legis
» actualiter obligantis; quia tunc non fuit actualis et
» perfecta promulgatio. » Cela posé, je ne sais comment la doctrine de saint Thomas et de tous les autres théologiens cités pourrait jamais s'accorder avec ce que dit le P. Lettore, c'est-à-dire que la loi éternelle est une loi vraie et certaine à laquelle il ne manque rien de toute éternité pour être promulguée, bien que de toute éternité il n'y eût point de créature qui l'entendît et qui la connût.

Restreignons le point en peu de mots. Il n'est donc point vrai que la loi éternelle ait eu de toute éternité la vertu parfaite d'obliger les hommes, en disant qu'elle a été vraiment et proprement loi et qu'elle a eu la promulgation nécessaire pour être telle. D'abord, comme nous l'avons dit plus haut, plusieurs théologiens disent que la loi éternelle n'a point été vraiment et proprement loi à l'égard des créatures, mais qu'elle a été plutôt une loi ou une règle qui regardait Dieu lui-même comme régulateur. Mais, supposé que la loi éternelle ait été vraiment et proprement loi, tous les auteurs écrivent, se fondant sur le principe de saint Thomas, qu'aucune loi n'a la vertu d'obliger, si elle n'est appliquée aux sujets par la promulgation (conclusion, comme l'écrit Soto, qui n'admet aucune exception), se fondant, dis-je, sur ce principe reconnu de tous

les auteurs : que la loi éternelle n'a jamais été loi obligatoire avant d'avoir été promulguée aux hommes. Elle n'a certainement pas obligé de toute éternité les hommes futurs, et cela faute de la promulgation sans laquelle la loi éternelle n'a pu avoir la vertu de les obliger. Elle a eu, à la vérité, la vertu de pouvoir les obliger dans le temps, lorsqu'elle leur aurait été promulguée, mais elle n'a pu les obliger avant sa promulgation. Et c'est pour cela que le P. Berti écrit sagement que la loi éternelle n'eut point sa force avant la création des choses, mais qu'elle devait l'avoir après leur création : « Vim » habitura in rerum creatarum conditione. » Voilà encore pourquoi Alexandre de Halès a écrit qu'on peut faire venir le mot loi de *a legendo* et *a ligando* ; mais que, dans ce second sens, la loi n'est point éternelle, parce qu'elle a besoin de la promulgation pour obliger. Le cardinal Gotti dit : « Ab æterno » (lex æterna) fuit in mente Dei, quamvis pro æterno » non obligans, nec ligans (voilà la raison) quia non- » dum applicata et promulgata. » Le P. Gonet : « Le- » gem æternam, defectu promulgationis, non » potuisse obligare creaturas ab æterno. » Le P. Médina : « Lex æterna dicitur... non quia ab æterno » præcipiat, etc. » Le P. Suarez : « Lex æterna, ut » æterna est, non potest dici obligare, quia non po- » test actu obligare, nisi sit promulgata. » Duval demande quand est-ce que la loi commence à obliger? Et il répond : « Incipere quando promulgatur. » Dominique Soto, François Sylvius, Louis Montésin, François d'Aravia et les autres auteurs cités plus haut parlent de même. J'ajoute seulement ce qu'écrit François Henno, probabiliste; il dit, en premier lieu, que la loi naturelle ne se distingue pas

de la loi éternelle. Mais il se fait ensuite cette objection : « Promulgatio est de essentia legis; sed » lex naturalis tantum fuit promulgata in tempore; » ergo tantum cœpit esse proprie lex in tempore, et » consequenter distinguitur a lege æterna. » Et voici ce qu'il répond : « Fuit ab æterno lex naturæ po» tens obligare, licet non obligaverit, antequam » promulgaretur in tempore per dictamina rationis. » Et idem est de lege æterna, cum qua coincidit; » unde sicut non fuit lex æterna obligans ab æterno » sed in tempore, quo sensu dici potest temporalis; » ita et lex naturæ. » Par conséquent, d'après tous ces théologiens et ceux cités plus haut, il semble qu'on ne puisse plus douter que la loi divine (soit éternelle, soit naturelle) n'ait la vertu d'obliger les hommes qu'après leur avoir été actuellement promulguée, et que cette promulgation ne se fait que quand la loi divine est appliquée à chaque homme au moyen de l'impression du sentiment de la raison naturelle; de sorte que la loi éternelle n'a point eu de toute éternité la vertu d'obliger, non seulement parce qu'alors n'existaient point les créatures qui devaient être obligées, mais parce qu'elle manquait de cette promulgation nécessaire, sans laquelle la loi n'a point la vertu d'obliger.

Mais si, comme l'enseigne saint Thomas, la loi divine doit encore être promulguée et appliquée aux hommes pour les obliger à l'observer, il résulte de là que cette loi, pour obliger, doit être promulguée comme certaine; parce que si la loi divine est une mesure d'après laquelle l'homme doit se conduire, cette mesure, par conséquent, doit être certaine. Autrement comment l'homme pourrait-il se régler d'après une mesure incertaine? C'est pour-

quoi saint Thomas enseigne que cette mesure doit être très certaine. Le saint pose cette question (1) : « Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege æ» terna. » Et il dit que oui. Ensuite il se fait cette objection : « Mensura debet esse certissima, sed lex » æterna est nobis ignota, ergo non potest esse no» stræ voluntatis mensura, ut ab ea bonitas volun» tatis nostræ dependeat. » Et voici comment il répond : « Licet lex æterna sit nobis ignota, secundum » quod est in mente divina, innotescit tamen nobis » aliqualiter per rationem naturalem (comme on le » voit, le saint est toujours uniforme dans son dire » que la loi naturelle est celle qui lie l'homme au » moyen de la lumière naturelle), quæ ab eâ deri» vatur, ut propria ejus imago, vel per aliqualem » revelationem super additam. » Saint Thomas ne nie donc point que la loi divine, pour être la mesure de notre conduite, doit être très certaine pour nous; mais seulement il dit qu'il n'est point nécessaire que nous la connaissions comme Dieu la connaît; qu'il est suffisant qu'elle nous soit connue (mais toujours comme certaine), ou par la raison naturelle, ou par une révélation spéciale. Voilà pourquoi le même saint, en parlant de la promulgation de la loi naturelle (comme nous l'avons déjà vu), dit qu'elle consiste dans l'impression de la lumière, de la raison naturelle, « quo discernimus » quid sit bonum, quid sit malum (2). Le mot *discernimus* n'indique pas une notion douteuse et confuse, mais une connaissance certaine et distincte. C'est ce que confirme le saint d'une manière plus

(1) S. Thomas 1. 2. q. 19. a. 4.
(2) Id. 1. 2. q. 91. a. 2.

précise dans un autre passage (1) où il dit : « Nullus ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante scientiâ illius præcepti. » Il dit *mediante scientiâ*, la science emportant une connaissance certaine et non douteuse. Mais je me réserve de parler de ce texte au § XI, où il faudra examiner si on peut admettre l'explication qu'en donne mon adversaire. Pour le moment n'abandonnons pas le point proposé, que la loi douteuse n'est point une loi qui oblige, parce qu'elle n'est point suffisamment promulguée. Mais si cela était vrai, écrit le P. Lettore, il en résulterait les plus grandes absurdités. Voyons quelles sont ces absurdités. Il n'en assigne pas moins de sept, espérant peut-être que les lecteurs de son livre, parmi ces sept, en trouveront au moins une de bien fondée. Mais malheur à moi quand mon adversaire lira que je les nie toutes !

La première absurdité indiquée par le P. Lettore est celle-ci : « Quand il y a des opinions contraires pour l'un et l'autre côté, vous dites que la loi n'est pas loi, par conséquent vous dites alors en même temps que la loi sera probablement vraie et certainement fausse : chose qui implique, etc. » Et il se met à le prouver avec le P. Cardenas et le P. Boveo, qui dit : « que c'est une absurdité que de dire que la loi soit probablement vraie et certainement fausse. » Et voilà, reprend le P. Lettore, une absurdité et une contradiction, et il termine en m'adressant ce reproche : « Quel motif n'avez-vous pas désormais de vous confondre pour être tombé avec lui (c'est-à-dire avec le P. Segneri) dans une des plus grandes absurdités ? »

(1) S. Thomas de verit. q. 17. a. 3.

Non, répondrai-je au P. Lettore, non je n'ai aucun motif de me confondre à cause de cette absurdité prétendue par vous. Ce serait une absurdité que de dire que, quand il y a deux probabilités, la loi est probablement vraie et certainement fausse; mais nous disons que dans un tel cas l'opinion pour la loi est probablement vraie et probablement fausse; c'est pourquoi la loi est alors douteuse, et, comme telle, elle n'est pas suffisamment intimée, et par conséquent elle n'oblige pas. Il faut donc distinguer l'existence de la loi de l'obligation qu'entraîne la loi. On peut certainement dire que la loi qui est probablement existante est probablement non existante; mais on ne peut pas dire que la loi est probablement existante, et que certainement elle n'oblige pas, parce que l'opinion contraire (c'est-à-dire qu'elle n'existe pas) est aussi probable; c'est pourquoi sa promulgation n'étant point suffisamment faite, elle n'entraîne point alors d'obligation.

La seconde absurdité naissant de mon principe est, suivant mon adversaire, celle-ci : *Que les opinions des auteurs effacent et rendent nulles les lois humaines et divines.* Voici notre réponse. Quand les opinions des auteurs sont également probables, elles ne détruisent pas les lois, mais elles démontrent que ces lois ne sont point certaines, et comme leur promulgation n'est pas faite suffisamment, elles n'obligent pas. De sorte que quand il y a quelque opinion également probable qui nie l'existence de quelque loi divine et qu'il y en a une autre qui reconnaît son existence, ce n'est pas que les hommes détruisent les lois divines ; mais Dieu alors n'exige pas que cette loi soit observée par celui à qui elle n'a pas suffisamment été promulguée. Au

surplus, la loi qui n'est pas suffisamment promulguée n'est pas proprement loi, parce qu'elle n'est pas loi qui oblige; c'est pourquoi on ne peut pas dire que de telles lois sont détruites par les opinions des hommes; car une loi qui n'existe pas ne peut pas être détruite, de même que les opinions contraires des théologiens dans les controverses sur la foi ne détruisent point les vrais dogmes, mais font connaître que l'article n'est pas suffisamment défini par l'Église, ce qui fait qu'on n'est point forcé d'y croire. Qui peut jamais dire que saint Augustin, saint Hilaire ont péché pour avoir soutenu pendant un temps le système des semi-pélagiens (1)? ou que saint Irénée et saint Justin (2) ont péché en suivant le sentiment des millenaies. De même, les opinions opposées en matière de coutume n'anéantissent pas les lois si elles existent, mais elles font seulement voir qu'elles ne sont pas suffisamment promulguées, et par conséquent elles n'obligent pas. Ce n'est point l'existence des lois, mais l'obligation de les observer qui dépend de l'opinion des hommes. De sorte qu'alors l'effet d'une loi de ne point obliger, ne dépend point de l'opinion des hommes, mais bien de n'avoir point été suffisamment imposée par Dieu.

La troisième absurdité qu'il indique est celle-ci : Dans la divergence de deux opinions, vous dites que la loi n'est point loi, parce qu'elle est douteuse; mais je vous le demande, admettez-vous, monseigneur, que parmi deux opinions probables

(1) S. Augustin de prædest. sanct. vide ap. Tournely comp. theol. t. p. 1. d. 2. a. 1., et vide S. Hilar. c. Noris. lib. II. histor. pelag. cap. 2.

(2) Vide ap. Berti theol. lib. III. cap. 8. n. 3.

celle qui favorise la liberté puisse être fausse? Certainement. Mais, dites-moi, comment peut-elle être fausse, si, attendu votre principe, elle ne s'oppose jamais à aucune loi? Puisque la loi n'existe pas, elle ne peut pas même avoir avec la loi la moindre opposition. Et il cite ici l'exemple d'un contrat qui, par certains auteurs, est regardé comme probablement licite, par d'autres, probablement illicite. Or, ceux qui le regardent comme illicite peuvent dire la vérité, c'est que le contrat est en réalité illicite et prohibé par la loi. Mais comment, dit-il, peut-il être illicite et prohibé si, selon votre principe, la loi est douteuse, et si la loi douteuse n'est pas une loi, mais une opinion? peut-être sera-t-il illicite, parce qu'il est contraire à une simple opinion. « Donc (voici l'absurdité qu'il en déduit), s'il n'y a point de loi, l'opinion favorable à la liberté sera toujours vraie et ne pourra jamais être fausse; et l'opinion contraire qui affirme l'existence de la loi sera toujours fausse et ne pourra jamais être vraie : que vous semble-t-il, monseigneur, de ce paradoxe? » Ce qu'il m'en semble, c'est que cet argument ne prouve et ne conclut rien. Ce serait un paradoxe que de dire que, quand la loi est douteuse, l'opinion favorable à la liberté est toujours vraie et ne peut jamais être fausse; mais on ne peut pas appeler paradoxe ce que je dis, c'est-à-dire que l'opinion pour la liberté peut bien être fausse, mais seulement quand cette opinion est aussi probable que celle qui tient pour la loi : alors la loi est douteuse, et alors je ne dis pas que la loi certainement n'existe pas, mais qu'elle n'est point une loi qui oblige parce qu'elle n'est point suffisamment promulguée, comme je l'ai répété plusieurs fois,

et comme il me faudra bientôt le répéter à mon grand ennui et à celui du lecteur, pour répondre à toutes les absurdités prétendues par mon adversaire.

Qui ne voit que le P. Lettore confond ici le jugement spéculatif avec le pratique, puisqu'il veut que, spéculativement parlant, l'opinion directe, c'est-à-dire celle qui tient pour la liberté, soit seulement probable, non certaine, et que, pratiquement parlant, nous ne puissions pas nous en servir, parce que l'opinion qui tient pour la loi étant probable aussi, nous ne pouvons pas agir comme si elle était entièrement fausse. Mais il faut distinguer : spéculativement parlant, l'opinion qui tient pour la loi peut bien être vraie; mais parlant ensuite pratiquement, je ne dis plus que l'opinion qui tient pour la loi est certainement fausse, mais parce qu'elle est en même temps probablement fausse et probablement vraie, elle est douteuse, et par conséquent suivant le principe par nous prouvé que la loi douteuse n'oblige pas, parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée, nous ne sommes point dans ce cas obligés de suivre l'opinion la plus sûre. Que l'homme puisse ensuite agir avec la certitude morale, réfléchie de l'honnêteté de l'action, tous les théologiens, même ceux de l'opinion la plus rigide, l'accordent, ainsi que mon adversaire lui-même à la page 45 de son livre. Dans plusieurs endroits, il m'oppose que je suis confus et que je ne me fais point comprendre. Chose étonnante ! Tout le monde m'entend et me dit que je suis clair dans mes développements, il n'y a qu'avec le P. Lettore que j'ai le malheur de n'être pas intelligible !

Passons à la quatrième absurdité, qui est celle-ci : « Les probabilistes enseignent que, lors même que

l'opinion qui nie la loi fût fausse, si on se conduisait d'après elle, la transgression de la loi serait au moins un péché matériel qui excuse du formel, comme ils le disent, c'est-à-dire de l'offense envers Dieu. Mais s'il était vrai que la loi douteuse n'est point loi, parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée, il n'y aurait certainement pas de péché matériel; car si la loi n'existe pas, comment peut-on la transgresser matériellement? En avouant donc le péché matériel il faut avouer que dans le conflit des opinions la loi persiste et est suffisamment promulguée. »

Mais cette seconde partie de la conséquence, *et est suffisamment promulguée*, tirée gratuitement par le P. Lettore, je ne sais comment elle se déduit des premières. Je dis d'abord que si une telle loi était suffisamment promulgué, la transgression alors ne serait point matérielle, mais formelle. En second lieu, je dis que dans le cas où l'opinion la moins sûre fût fausse, bien que néanmoins elle parût possible, la loi ne peut se dire suffisamment promulguée et par conséquent être une loi qui oblige. C'est pourquoi, si la loi existait, en ne faisant pas ce qu'elle commande on n'agirait pas formellement, mais matériellement contre elle; et ainsi le péché serait seulement matériel, péché que ne condamne point le Seigneur; car ce péché n'est qu'une action qui serait matière de péché si on avait la connaissance de la loi; mais la loi étant invinciblement ignorée (puisque dans le débat de deux probabilités la loi n'est point connue, mais seulement le doute de la loi), la transgression par conséquent n'est point coupable.

On ne peut pas dire que nous sommes tenus d'éviter le danger de tout péché même matériel; car

s'il en était ainsi, on ne pourrait point suivre l'opinion plus probable ni même la plus probable, puisque, s'il était illicite de suivre la probable, et la plus probable à cause du danger du péché matériel, il serait encore illicite de suivre même la plus probable; car, en la suivant, on s'expose aussi au péché matériel. Mais que le danger du péché n'empêche point d'opérer; même dans les cas douteux où on est justement fondé à agir, c'est ce qui est clairement déclaré par le texte dans le chap. *Dominus de secund. nupt.*, où il est prescrit que si un mari doute de la validité du mariage, il ne peut pas demander l'accomplissement du devoir conjugal, mais il est tenu de le rendre à l'épouse qui le demande de bonne foi. Maintenant je dis : la loi qui défend à un mari de s'approcher d'une femme qui n'est pas la sienne est incontestablement certaine. Mais supposons que ce mariage est véritablement nul; je le demande, si, dans ce cas, le mari s'approche pour accomplir le devoir du mariage, pèche-t-il contre la loi existante, *accedendo ad non suam*, avec un péril certain de péché matériel? Non, et pourquoi? parce que dans ce cas la loi n'oblige pas, et elle n'oblige pas parce qu'elle n'est point certaine, mais douteuse; aussi n'est-elle pas pour lui une loi qui oblige.

On ne peut pas dire que dans ce cas la femme possède le droit de demander; car il y a loi certaine de ne pouvoir nier un droit à celui à qui il est dû, parce que, attendu le principe du P. Lettore, que la loi éternelle, comme loi vraie et positive et parfaitement promulguée de toute éternité, oblige aussi de toute éternité les créatures avant qu'elles existassent, et attendu le doute existant de la vali-

dité du mariage, nous devrions dire que la femme, malgré toute sa bonne foi, n'aurait jamais pu acquérir le droit certain de demander l'accomplissement du devoir conjugal contre la loi divine, si réellement le mariage était nul, parce que la loi éternelle aurait toujours eu la possession antérieure à la liberté humaine. Donc, pour sauver la vérité de la disposition du texte, nous devons nécessairement supposer que la loi éternelle n'a pas été loi obligeant avant d'avoir été actuellement promulguée aux hommes, et que le mari peut et doit rendre à son épouse ce qu'il lui doit lorsqu'il est certain qu'elle possède le droit de le demander, et le danger du péché matériel n'empêche pas le mari d'obéir, parce que, bien que le mariage fût en effet nul et qu'il agît contre la loi, cette loi n'oblige pas, puisqu'elle n'est pas appliquée à la conscience par une connaissance suffisante.

Le P. Lettore me demande ensuite si je crois que l'Église a justement condamné tant de propositions, et il ajoute : « Or, si dans le débat des opinions probables il n'y a point de loi, parce qu'elle n'est point promulguée, l'Église a justement condamné beaucoup d'opinions regardées comme également probables. Si donc elles étaient telles, et si la loi n'avait point été suffisamment promulguée contre elles, l'Église les défend injustement. » Ensuite il conclut : *N'est-elle pas juste*, monseigneur, *la conséquence?* Très juste.

Monseigneur répond : non, une telle conséquence est injuste. D'abord monseigneur dit que de telles opinions, bien qu'elles fussent pendant un temps regardées par certaines personnes comme probables, n'étaient en réalité rien moins que proba-

bles, comme on le voit clairement à la simple lecture de ces opinions; car on découvre que toutes ou presque toutes étaient déjà, avant leur condamnation, réprouvées par les auteurs probabilistes mêmes. Ensuite je dis que les lois, avant leur condamnation, existassent-elles, elles n'étaient point pour cela obligatoires, parce qu'elles n'étaient point promulguées à tout le monde; aussi, ceux qui tenaient de bonne foi les opinions contraires pour probables, ne péchaient-ils pas, et n'offensaient-ils pas les lois, parce que celles-ci n'étaient point alors lois qui les obligeassent, de même qu'on dit des livres deutéro-canoniques, v. g. de la Sagesse, de l'Ecclésiaste, etc., qu'ils ont toujours été des livres inspirés, mais qu'ils n'ont pas toujours fait autorité de foi, si ce n'est après qu'ils ont été déclarés canoniques par l'Église; de même peut-on dire aussi que cette loi naturelle, paraissant douteuse à certaines personnes, ne les oblige pas, parce qu'elle ne leur a pas encore été promulguée; mais quand ensuite elle est promulguée par l'Église, elle oblige tout le monde. C'est pourquoi les pontifes ont pu justement condamner ces propositions, parce qu'en cela ils n'ont fait que promulguer toutes ces lois déjà existantes, mais non suffisamment promulguées pour tout le monde.

Voici la cinquième absurdité que m'oppose mon adversaire. « Si la loi n'oblige point celui pour qui elle est douteuse, comme ne lui étant pas suffisamment promulguée, elle n'obligera pas non plus celui pour qui la loi serait certaine, d'après quelque révélation particulière, ou démonstration évidente; car ce serait là une notion privée qui n'empêcherait pas que, parmi les docteurs, il n'existât un con-

flit d'opinions également probables. C'est pourquoi, comme il est certain d'après le système favorable, quand il y a conflit d'opinions, la loi n'est point loi, parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée; il sera cependant tenu de l'observer à cause de la notion évidente qu'il en a eue. »

Mais j'ai toujours dit que, non seulement celui qui a une connaissance évidente de la loi, mais encore celui qui juge, d'après la lumière de la raison, que l'opinion qui tient pour la loi est certainement plus probable, sont tenus de l'observer, malgré la divergence d'opinions des docteurs; qu'importe ensuite que la loi leur soit manifestée par une notion privée ou publique? Nous avons déjà dit plus haut que les lois naturelles ne s'intiment point aux hommes par des actes extérieurs et publics, comme les lois humaines, mais par l'impression intérieure de la lumière de la raison. C'est pourquoi le père Gonet a raison de dire qu'une loi naturelle peut suffisamment être promulguée pour une personne et ne pas l'être pour une autre.

Voici la sixième absurdité. « Si la loi dépendait, quant à son existence, de l'opinion des hommes, il arriverait qu'une loi dont l'existence serait regardée comme certaine serait loi, mais quand ensuite il apparaîtrait quelque opinion probable qui tiendrait pour la liberté, cette loi ne serait plus loi; et si ensuite cette opinion favorable, les raisons étant mieux pesées, était jugée improbable, la loi alors redeviendrait loi. Et voilà la loi tantôt passant de la vie à la mort, et tantôt de la mort à la vie. »

Je réponds que, dans ce cas, ce n'est pas la loi qui varie, mais le jugement de celui qui agit suivant la connaissance qu'il a de cette loi. La loi vit et meurt,

non en elle, mais quant à l'acte de lier; aussi quand elle paraît certaine, elle est loi; quand elle paraît douteuse, elle ne l'est pas. C'est pourquoi, lorsque je pensais que l'opinion favorable n'était pas également probable, j'étais alors tenu à la loi, parce que la loi était alors suffisamment promulguée pour moi. Mais quand ensuite je me suis aperçu que l'opinion favorable était également probable, je ne dis pas qu'alors la loi existait, et que maintenant elle n'existe plus, que d'abord elle vivait, que maintenant elle est morte; je dis que, en regardant l'opinion moins sûre comme également probable, on juge alors que la loi est et a toujours été douteuse, bien que d'abord elle parût certaine, et, par conséquent, on juge qu'elle n'a jamais été suffisamment promulguée. C'est pourquoi si d'abord je me regardais comme obligé par cette loi, parce qu'elle me paraissait certaine et suffisamment promulguée, maintenant que je la juge probablement douteuse et non jamais suffisamment promulguée, je ne suis plus obligé de l'observer. En somme, nous ne disons point qu'il est permis, dans la pratique, de suivre une opinion favorable en vertu de ces motifs directs qui la rendent probable, mais par le principe regardé comme certain, que cette opinion étant probable, la loi alors est douteuse, et pour cela n'oblige pas parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée. Telle est la réponse au moyen de laquelle on peut détruire toutes les prétendues absurdités opposées par le P. Lettore.

Pour la septième absurdité, il allègue le chapitre XVII du *Deutéronome*, où, au n. 8, il est écrit: « Si ambiguum apud te judicium esse perspexeris » inter sanguinem et sanguinem, causam et causam,

» lepram et lepram ; et judicium intra partes tuas vi» deris verba variari, perge, et ascende ad locum » quem elegerit Dominus, Deus tuus, veniesque ad » sacerdotes levitici generis et ad judicem, qui fue» rit eo tempore, quæresque ab eis, qui judicabunt » tibi judicii veritatem, et facies quodcumque dixe» runt, qui præsunt loco, quem elegerit Dominus » et docuerint te juxta legem ejus. » Ensuite il cite saint Thomas, qui explique ce texte et dit que quand le doute existait parmi les sujets, ils devaient recourir aux juges inférieurs de chaque tribu ; et que, quand ce doute existait entre les savants, on devait alors recourir au sanhedrin, choisi par Dieu pour juger les cas en dernier ressort. Voici maintenant l'absurdité que le P. Lettore en retire contre notre jugement. A qui fallait-il, dit-il, recourir au tribunal suprême, quand il y avait dissidence entre les savants, si la loi n'était pas loi?

Mais le P. Calmet, expliquant plus distinctement le texte cité, dit que tous les doutes ne devaient pas être soumis aux juges et au grand-prêtre, mais seulement *ardua quæque*. Il dit de plus que le précepte cité ne frappait que trois genres de causes, et il écrit : « Nobis ea sedet persuasio, verba illa, *in» ter sanguinem et sanguinem*, criminales omnes cau» sas complecti : alia vero, *inter causam et causam*, » causas omnes civiles minoris momenti ; postrema » tandem, *inter lepram et lepram*, leges omnes cere» moniales, quæ masculos, vel lustrationes legales » inferebant. » Cela posé, qui peut jamais se persuader que tout doute d'action particulière devait être soumis aux juges du lieu et ensuite au sanhédrin? On sait en outre que *lex Moysi in synagogâ per omne sabbatum legebatur*, et que là chacun pro-

posait ses doutes. Ensuite les résolutions étaient-elles toujours selon les opinions plus sûres? c'est ce que le P. Lettore voudra bien nous faire savoir. Il est certain que ces petites difficultés ne se portaient ni aux juges, ni au sanhédrin, ni au grand-prêtre. Mais je voudrais savoir quelle conséquence le père Lettore voudrait tirer de là. Prétendrait-il peut-être que, dans tous les doutes et les cas de conscience, on doit recourir au pape? Mais, quand le pape ne répond pas, que doit-on faire? Plût à Dieu que le Saint-Siége décidât tous les doutes qui s'élèvent parmi les fidèles! Mais si le pape voulait entreprendre de le faire, il lui faudrait y employer tout son temps, et encore ne pourrait-il y suffire.

Mais voyons enfin quelle est la conclusion de mon adversaire. Voici ce qu'il dit: « Dites-vous qu'il n'était pas nécessaire de recourir au jugement des prêtres, parce que, vu la dissidence existant entre les savants, la loi n'était point loi? alors il est inutile d'étudier les Ecritures, de conférer avec les sages: il suffit de trouver une opinion débattue par les théologiens, de feuilleter un livre de quelque casuiste et de conclure qu'on agit avec sécurité, parce que, dans ce cas, il n'y a point de loi qui défende d'agir selon telle opinion. » Je réponds en peu de mots, parce qu'il me semble qu'il ne faut pas beaucoup de paroles pour le faire. Non, monsieur, non; il ne suffit pas, pour agir avec sûreté, de feuilleter le livre de quelque casuiste; mais il faut étudier les Ecritures, les canons et les théologiens, et quand l'opinion qui tient pour la loi paraît notablement plus probable, c'est elle que l'on doit suivre. Mais quand l'opinion qui tient pour la liberté paraît probable, on peut licitement la suivre, parce

qu'alors la loi, n'étant pas suffisamment promulguée, n'oblige pas. Le P. Lettore appelle tous nos raisonnements principaux ou fondements de notre système, il les appelle, dis-je, ressources d'un homme désespéré. Il me semble que tous ces arguments misérables et ces finesses qu'il oppose méritent plutôt ce nom.

§ II. *La loi douteuse n'oblige pas, parce qu'étant incertaine, elle ne peut entraîner avec elle une obligation certaine.*

Tel est l'autre fondement sur lequel (comme je l'ai prouvé dans ma dissertation) s'appuie le principe que la loi douteuse n'oblige pas, parce que la loi incertaine ne peut entraîner avec elle une obligation certaine, puisque la liberté donnée par Dieu à l'homme est certaine et que par conséquent cette liberté ne peut être enchaînée que par une loi certaine. Voilà, au dire de mon adversaire, une autre *ressource d'un homme désespéré.* Nous avons déjà vu plus haut que le P. Lettore n'est nullement fondé à nous opposer que la loi éternelle a obligé les hommes avant de leur avoir été proposée, parce que, comme l'enseigne saint Thomas (1). la loi divine n'oblige qu'après avoir été promulguée à l'homme, et cette promulgation se fait, comme le dit le saint, quand la loi lui est imposée par l'impression de la lumière divine. Tous les théologiens cités plus haut disent aussi que la loi éternelle, bien qu'éternelle, n'a point obligé les hommes avant leur naissance, parce qu'elle ne leur était pas encore appliquée. C'est pourquoi ils disent que la

(1) S. Thomas 1. 2. q. 90. a. 4.

loi est promulguée à l'homme et l'oblige, quand elle leur est intimement intimée par la connaissance qu'ils en ont : ce qui est confirmé par saint Thomas (2) dans le passage déjà cité, où il dit que la loi éternelle est celle qui regarde Dieu comme régulateur, mais la loi naturelle (qui n'est qu'une participation de la loi éternelle) est celle qui regarde proprement l'homme gouverné, puisque c'est par la loi naturelle qu'est imprimée la lumière divine, au moyen de laquelle l'homme discerne le bien et le mal et reçoit la règle d'après laquelle il doit se conduire. D'où l'on déduit que l'homme, avant de recevoir cette lumière, n'est point sujet à la loi, parce qu'il n'a point encore reçu la règle d'après laquelle il doit se conduire. C'est ce que confirme saint Thomas dans le passage cité plus haut : « Promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso, quod mentibus hominum » inseruit naturaliter cognoscendam. »

L'homme naît donc libre, dira le P. Lettore, et non sujet et dépendant de Dieu? Non, lui répondrai-je : il naît sujet et soumis, il est obligé d'obéir à tous les commandements que Dieu lui impose; mais, pour que ces commandements l'enchaînent, ils doivent lui être appliqués au moyen de la promulgation parfaite du commandement, promulgation qui se fait quand le commandement lui est manifesté au moyen de la lumière de la raison ; mais tant que le commandement ne lui a pas été imposé, l'homme possède la liberté que Dieu lui a accordée, liberté qui, étant certaine, ne peut être liée que par un commandement certain ; et comme la loi est une mesure avec laquelle l'homme doit

(1) S. Thomas. 2. 2. q. 91. n. 2.

mesurer ses actions, il faut nécessairement que cette mesure ne soit pas incertaine.

Si l'homme naissait jamais obligé d'obéir à la loi éternelle (comme le veut mon adversaire) avant qu'elle lui eût été manifestée, de sorte qu'il ne pût faire que ce que la loi éternelle lui permet, il ne serait point nécessaire que Dieu eût intimé à l'homme ses commandements divins par l'impression de la lumière naturelle et même par la loi écrite, mais il aurait suffi qu'il lui eût seulement déclaré les choses qu'il lui permettait de faire. Je ne nie pas que le Seigneur, dans un autre ordre de providence, pouvait ordonner que les hommes ne fissent que ce qui leur aurait été expressément commandé. Mais ce n'est point ainsi qu'il a fait. « Deus ab initio constituit hominem, et reliquit » illum in manu consilii sui, adjecit mandata et » præcepta sua... Si volueris mandata servare, ser» vabunt te. » (Eccl., xv, 14.) Le Seigneur a donc d'abord créé l'homme, en lui donnant par son bon plaisir la liberté, et il lui a ensuite imposé les commandements qu'il doit observer.

Mais, pour être lié par ces commandements, il ne suffit pas qu'il en ait le doute; saint Thomas dit (*De verit.*, qu. 17, art. 3) qu'il doit en avoir la science, c'est-à-dire la connaissance parfaite : « Nul» lus ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante » scientia illius præcepti. » J'ai déjà cité tout au long ce texte dans ma dissertation ; mais, comme le père Lettore dit qu'on doit l'entendre différemment que je ne l'ai entendu, il me faut de nouveau le reproduire ici, et examiner ensuite si l'on doit adopter son explication ou la mienne. Le saint docteur propose la question : « Utrum conscientia li-

» get ? » à quoi il répond : « Ita se habet imperium » alicujus gubernantis ad ligandum in rebus voluntariis illo modo ligationis, qui voluntati accidere » potest, sicut se habet actio corporalis ad ligandum » res corporales necessitate coactionis. Actio autem » corporalis agentis nunquam inducit necessitatem » in rem aliam, nisi per contactum coactionis ipsius » ad rem, in qua agit. Unde nec ex imperio alicu- » jus domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat » ipsum, cui imperatur. Attingit autem ipsum per » scientiam. Unde nullus ligatur per præceptum ali- » quod, nisi mediante scientia illius præcepti. Et » ideo ille, qui non est capax notitiæ, præcepto » non ligatur ; nec aliquis ignorans præceptum Dei » ligatur ad præceptum faciendum, nisi quatenus » tenetur scire præceptum. Si autem non teneatur » scire, nec sciat, nullo modo ex præcepto ligatur. » Sicut autem in corporalibus agens corporale non » agit, nisi per contactum ; ita in spiritualibus præ- » ceptum non ligat, nisi per scientiam (1). » Voyons maintenant ce que dit le P. Lettore. Selon lui, par le mot *science*, on ne doit point entendre la connaissance certaine du précepte, mais la simple notion ; et ensuite il rapporte ces paroles du texte : « Et ideo ille, qui non est capax notitiæ præcepti » (comme est celui qui n'a pas l'usage de la raison, comme le veut le P. Lettore) « non ligatur. » Mais que, sous le nom de science, on entende la notion probable, c'est là une nouvelle signification d'un nouveau vocabulaire ; tous les philosophes avec saint Thomas distinguent l'opinion de la science, qui est une connaissance certaine de quelque vé-

(1) S. Thomas de verit. q. 17. a. 3.

rité. Et saint Thomas répète dans cet endroit, grand nombre de fois, le mot science, et non pas opinion. Qu'importe après que saint Thomas ajoute que celui-là n'est pas lié par le commandement qui n'a pas l'usage de sa raison? Cela n'empêche pas d'entendre ce que j'avais dit, c'est-à-dire que personne n'est lié par le précepte s'il n'en a la science. Si, au lieu de *science*, il avait dit connaissance parfaite, les deux propositions seraient certainement bien fondées. On doit remarquer ici comment mon adversaire écrit ce passage; d'après lui, il y aurait: « Qui non est capax notitiæ præcepti, non ligatur; » mais moi, je trouve écrit: « Qui non est capax no» titiæ, præcepto non ligatur; » ce qui donne un tout autre sens, car cette seconde manière doit nécessairement s'entendre ainsi: « Celui qui est incapable de connaissance n'est point lié par le précepte, » précepte qui ne lie que celui qui en a la science.

Mais j'accorde que, par le mot science, on doive entendre l'opinion probable, du moins faut-il entendre par cette opinion celle qui est probable par la seule partie du commandement, sans probabilité du contraire, de manière qu'on puisse dire que l'homme connaît moralement l'existence du précepte, autrement quand il y a deux opinions probables, l'une en faveur du commandement, l'autre contre lui, il est certain alors qu'il n'y a qu'un simple doute du précepte. C'est ce que m'accorde le P. Lettore lui-même, à la page 48, où il dit: « Il est trop évident que deux opinions contradictoires également probables ne peuvent qu'engendrer le doute. » De sorte qu'on ne peut pas dire alors que l'homme a la connaissance du précepte,

mais seulement la connaissance du doute ou de la question si le précepte existe ou non. C'est pourquoi, s'il eût voulu partager l'opinion de mon adversaire, saint Thomas aurait dû dire : « Nullus » ligatur per præceptum aliquod, nisi mediante » dubio illius præcepti. » Mais le saint a au contraire dit : « Nisi mediante scientia illius præcepti ; » et, par le mot *scientia*, le saint a voulu parler de la vraie science et non du doute ou de l'opinion douteuse, comme on le voit par le contenu du texte cité, puisqu'il dit : « Sicut autem in corporalibus » agens corporale non agit, nisi per contactum » (et plus haut il dit : « per contactum coactionis ad » rem, » de sorte que ce doit être un contact qui lie et resserre la chose) ; « ita in spiritualibus præcep- » tum non ligat, nisi per scientiam. » Il avait déjà dit auparavant : « Unde nec ex imperio alicujus » domini ligatur aliquis, nisi imperium attingat » ipsum, cui imperatur ; attingit autem ipsum per » scientiam. » Cela prouve encore combien saint Thomas était loin du sentiment du P. Lettore, qui veut que l'homme ait été de toute éternité et avant d'avoir la connaissance de la loi divine, lié et obligé de suivre cette loi par la raison que la loi éternelle a été promulguée de toute éternité, de cette promulgation appelée *causale* et *éminente*. Mais saint Thomas dit : « Unde nec ex imperio ali- » cujus domini ligatur aliquis, nisi imperium attin- » gat ipsum, cui imperatur ; attingit autem ipsum » per scientiam. » L'homme n'est donc point lié de toute éternité par la loi éternelle, mais il est seulement lié par elle quand il en reçoit la science, c'est-à-dire quand il sait que le précepte existe.

De plus, saint Thomas, en suivant l'étymologie

du mot loi qui vient de *a ligando*, écrit dans le même endroit que de même que les liens retiennent les choses corporelles, de même la conscience ou la connaissance de la loi lie l'homme, qui perd seulement alors la liberté de quitter le lieu où il est retenu et d'aller ailleurs quand il a été enchaîné : « Dicendum quod conscientia procul dubio ligat, » ad videndum autem quomodo liget, sciendum » quod ligatio metaphorice a corporalibus ad spiri- » tualia sumpta necessitatis impositionem importat. » Ille enim qui ligatus est necessitatem habet con- » sistendi in loco ubi ligatus est, et aufertur ei po- » testas alio divertendi. » Mais, de même que si ces liens destinés à lier l'homme ne sont pas mis de manière à le retenir, il lui est libre de marcher; de même, malgré l'existence de la loi, si elle ne lui est pas appliquée de manière qu'il en ait une connaissance certaine, de sorte que l'homme puisse dire avec vérité qu'il sait le commandement, il lui est libre d'agir. Or, comment peut-on dire que celui-là sait le précepte, qui sait qu'il est probable que le précepte existe et qu'il est en même temps probable qu'il n'existe pas? Il doit alors nécessairement dire que le précepte lui est inconnu et qu'il ne le sait pas. Mais il me semble que cette manière de raisonner n'est pas celle d'un esprit qui divague, comme me définit le P. Lettore; je crois au contraire que ce raisonnement est juste et certain pour tous ceux qui ont le sens commun. Le P. Lettore dit que je n'entends point et que j'explique mal la doctrine de saint Thomas; je voudrais au moins savoir comment on peut mieux expliquer et entendre cette doctrine et si on peut jamais lui donner un autre sens que celui que je lui donne. Quant aux subti-

lités auxquelles se cramponne mon adversaire pour se soutenir, comme de dire, par exemple, que la simple notion quoique douteuse suffit pour avoir la science de la loi, comme il a été dit plus haut, je ne sais si elles peuvent avoir quelque force pour tout autre que ceux qui sont passionnés comme lui pour le tutiorisme et qui veulent faire dire à saint Thomas tout le contraire de ce que ce saint a dit et a entendu dire.

Mon adversaire s'appuie ensuite sur ces autres paroles du texte : « Nec aliquis ignorans præceptum » Dei ligatur ad præceptum faciendum, nisi qua- »tenus tenetur scire præceptum. » Voici ce qu'il dit sur ces dernières paroles, *nisi quatenus tenetur scire præceptum* : « Quand quelqu'un, bien qu'il n'ait pas la notion du précepte, malgré l'obligation où il est de la savoir, *ligatur præcepto*, n'est point excusable de sa transgression, s'il ne l'observe pas. » Par conséquent, le P. Lettere est d'avis et il voudrait qu'il en fût de même de saint Thomas, que l'homme, quoiqu'il n'ait aucune notion du précepte, pèche toujours chaque fois qu'il agit contre le précepte divin, et il le prouve en disant : « D'après l'idée que nous avons des divines Ecritures, des saints Pères, de saint Thomas et du sentiment commun des anciens et même des meilleurs théologiens modernes, les péchés d'ignorance, quand nous sommes tenus de connaître la loi, sont ceux (à proprement parler) que l'on commet et dont nous nous rendons coupables envers Dieu dans un temps où nous ne savons point les commettre, parce que cette ignorance vient de notre faute. C'est pourquoi saint Thomas place ici cette maxime lumineuse et certaine que : « Igno- »rantia quæ causatur ex culpâ, non potest subse-

» quentem culpam excusare (1). » Et l'on pèche de cette manière, lors même qu'on n'a pas non seulement la science par vous prétendue, c'est-à-dire la connaissance certaine et évidente, mais encore pas même la notion incertaine et obscure du péché, notion que l'on pouvait et que l'on devait avoir. » Ensuite, il termine en disant : « Ce peu de mots doivent suffire pour vous instruire sur une matière sur laquelle il semble que vous n'avez pas une juste idée arrêtée.

C'est ce que nous allons voir ; d'abord, je trouve condamnée la proposition 46 de Baïus qui disait : « Ad rationem et definitionem peccati non pertinet » voluntarium. » Donc, pour encourir le péché, il faut que l'acte soit en quelque sorte volontaire; mais, pour que l'acte soit volontaire, il est nécessaire qu'on ait une connaissance au moins confuse de l'objet. Saint Thomas écrit : « Voluntarium dicitur » secundum definitionem Aristotelis, Gregorii Nys- » seni et Damasceni, non solum cujus principium est » intra, sed cum additione scientiæ (2). » Le saint confirme ces paroles en disant dans un autre endroit (3) : « Actus humanus judicatur virtuosus, vel » vitiosus, secundum bonum apprehensum, in quod » voluntas fertur, et non secundum materiale objec- » tum actus. »

Quoique saint Thomas, en disant que l'ignorance excuse, parle de l'ignorance de fait et non de droit, comme on pourrait prendre équivoque d'après les paroles écrites par le saint dans la 3ᵉ p. q. a. IV,

(1) S. Thomas in cap. 1. epist. ad Rom.
(2) S. Thomas 1. 2. q. 6. a. 1.
(3) Id. quod lib. III. a. 27.

ad. 5, où il dit qu'on peut ignorer le péché de deux manières : « Uno modo per culpam suam, vel quia » per ignorantiam juris, quæ non excusat, reputat » non esse peccatum, quod est peccatum, puta si » aliquis reputaret fornicationem non esse pecca- » tum, etc. Si vero ignorat hoc, quod facit, esse » actum peccati propter ignorantiam facti, quæ ex- » cusat, etc. » Malgré cela, je dis que le saint parle ici de l'ignorance qu'on peut vaincre, comme cela apparaît de l'exemple de la fornication qu'il apporte. C'est pourquoi, par ces mots *ignorantiam juris, quæ non excusat,* on doit entendre l'ignorance qui ne peut s'excuser, parce qu'on peut la vaincre ; comme aussi quand il dit : *propter ignorantiam facti, quæ excusat*, on doit entendre cette ignorance de fait qui véritablement excuse parce qu'elle est invincible; car si on peut la vaincre, elle n'est point excusable. Du reste, le même saint dit expressément dans un autre endroit (1), que toutes les choses qu'on fait par ignorance invincible, c'est-à-dire sans volonté, ne sont point des péchés : « Manifestum est quod illa ignorantia, quæ causat » involuntarium, tollit rationem boni et mali mo- » ralis. »

La preuve que l'ignorance invincible est admise, même pour les choses de loi naturelle, c'est qu'Alexandre VIII condamna la proposition 2 de Baïus qui disait : « Tametsi detur ignorantia invincibilis » juris naturæ, hæc in statu naturæ lapsæ non ex- » cusat a peccato. »

L'Église n'aurait certainement pas déclaré que l'ignorance invincible, même pour les fautes natu-

(1) S. Thomas, 1. 2. q. 19. a. 6.

relles, excuse du péché, si elle n'avait pas tenu pour certain que, même pour ces péchés, l'ignorance invincible est admissible.

Quoiqu'on n'admette pas l'ignorance invincible touchant les préceptes de la loi naturelle et touchant les conclusions prochaines, on doit certainement l'admettre pour les éloignées. C'est là la doctrine de saint Thomas, de saint Bonaventure, de saint Antonin qui dit : « Cum autem dicitur ignorantia juris naturalis non excusare, intelligitur de » his quæ expresse per se, vel reductive sunt circa » jus naturale divinum... et non de his quæ per » multa media et non clare probantur esse contra » præcepta. » C'est aussi la doctrine de saint Anselme, de Soto, de Sylvius, de Gammache, d'Isambert, du cardinal d'Aguirre, des Salmant. (1), du P. Gonet qui dit que peu de personnes sont d'avis contraire. Maldonat, Duval, Tostato, le cardinal Gotti, Wigandt, le continuateur de Tournely et beaucoup d'autres parlent de la même manière. « Bien qu'on ne puisse pas ignorer (écrit ultérieurement monseigneur de Beaumont) invinciblement les préceptes du droit naturel et les conclusions prochaines, cependant leurs conséquences plus obscures et éloignées peuvent exister et sont souvent la cause d'une ignorance vraiment invincible; c'est ce que pensent tous les théologiens les

(1) S. Thomas 1. 2. q. 76. a. 3. S. Bonav. in 2. distinct. 1. p. q. 1. S. Anton. 1. p. tit. 3. cap. 50. part. S. Anselm. tract. 7. Soto de justit. lib. I. IX. IV. Sylvius 1. 2. q. 76. a. 8. Gammach. 1. 2. q. 94. s. Isambert 1. 2. q. 79. art. 6. c. d'Agui. t. III. Salmant. Schol. t. III. tract. 2. disp. 6. dab. 2. part. 5.

plus renommés. » Et le père Gonet (1), parlant spécialement de l'ignorance invincible qui se rencontre lorsqu'on veut suivre l'opinion probable, écrit ce qui suit : « Eum qui, facta sufficienti diligentia » ad inquirendam veritatem, agit ex opinione pro» babili, quando alia probabilior ei non occurrit, non » agere cum conscientia practice dubia, subindeque » nulli peccandi periculo se exponere; quia tunc » certificatur moraliter per judicium reflexum, quod » habet per istud : Qui facit totum quod in se est » ad inquirendam veritatem, et illam consequi non » valet, excusatur a peccato ratione ignorantiæ in» vincibilis. Quod principium est omnino certum, » et unanimi fere theologorum calculo et consensu » firmatum, ut in tract. de peccatis ostendimus (2). » Mais mon adversaire dit que saint Thomas enseigne le contraire dans le texte déjà cité. Voici ce que dit ce texte : « Nec aliquis ignorans præceptum Dei » ligatur ad præceptum faciendum, nisi quatenus » tenetur scire præceptum. » Par conséquent, dit le P. Lettore, celui qui est tenu de connaître le précepte est lié par lui, bien qu'il l'ignore; mais mon adversaire devait avertir que saint Thomas, dans le même article, comme je l'ai déjà noté dans ma dissertation, déclare comment on doit entendre cela, puisque, dans sa réponse *ad quartum*, il écrit : « Tunc conscientia erronea non sufficit ad absol» vendum, quando in ipso errore peccat. » Que veut

(1) Gonet disp. t. III. disp. 1. a. 4. part. 1. Wigandt tr. 2. ex a. 3. n. XXIV. Cunil. tr. c. 1. n. 12.

(2) Gonet manu. t. I. cap. 16. circa fine. Verte sic ad fundamentum.

dire pécher dans l'erreur même? sinon que quand l'erreur est coupable, c'est-à-dire quand la personne est avertie de l'obligation où elle est de savoir le précepte et néglige de le connaître, parce qu'alors l'ignorance n'est plus invincible. Saint Thomas enseigne la même chose dans le Quodlib. 8, art. 15 : « Quandoque vero error conscientiæ non » habet vim excusandi, quando scilicet ipse peccatum est. » Le P. Gaetan l'explique aussi de la même manière, lorsqu'il dit : « Si, cum posset, noblit scire. » L'action contre le précepte est donc coupable, eu égard à la faute qui accompagne l'ignorance.

Saint Thomas dit au contraire, dans un autre passage, que quand l'erreur est par ignorance invincible, on ne la regarde pas comme une négligence ni comme un péché. « Non autem imputatur » homini ad negligentiam, si nescit ea quæ scire » non potest; unde ea ignorantia invincibilis dicitur, » quia studio superari non potest (1). » Mais de quelle étude, je le demande, se servira-t-il pour vaincre l'ignorance de la loi celui qui aura mis toute la diligence voulue pour peser les raisons et l'autorité des docteurs et qui n'a pu entrevoir la vérité?

Saint Thomas en outre écrit, dans un autre endroit, plus clairement, la même chose, en s'appuyant sur l'autorité de saint Augustin. « Ignorantia quæ est » omnino involuntaria, non est peccatum. Et hoc » est quod Augustinus dicit : Non tibi imputatur ad » culpam, si invitus ignoras, sed si scire neglexeris (2). » Per hoc autem quod ait : sed si scire neglexeris,

(1) S. Thomas 1. 2. q. 76. a. 2.
(2) S. Augustin. lib. III. de lib. arbit. cap. 19.

» dat intelligere quod ignorantia habet, quod sit » peccatum ex negligentia præcedente, quæ nihil » est aliud, quam non applicare animum ad scien- » dum ea, quæ quis scire debet (1). » Et peu après il répète la même chose, que celui-là seulement est coupable d'ignorance condamnable, qui « ne impediatur » a peccato quod diligit, scientiam recusat; et sic » ignorantia est a voluntate quodammodo impe- » rata (2). » Donc, chaque fois que l'ignorance n'est pas volontaire, elle n'est pas coupable, comme nous l'avons démontré plus au long dans notre ouvrage moral, d'après une foule de textes de saint Thomas.

Mais le P. Lettore veut que l'ignorance des préceptes naturels soit coupable, bien qu'on ne puisse les déduire que de loin des premiers principes, parce que, dit-il, une telle ignorance vient toujours de notre faute; c'est pourquoi, chaque fois que nous transgressons un précepte naturel que nous sommes tenus de savoir, nous péchons. Donc, tout le monde pourra se trouver coupable de beaucoup de fautes graves sans en avoir aucune connaissance, et sans même en avoir aucun doute ni soupçon. Et pourquoi? le P. Lettore répondra: pour les autres fautes qui en sont la cause. Je l'avoue, cette opinion me paraît trop dure et trop cruelle; mais, s'il était vrai qu'on ne pût admettre l'ignorance invincible, il en résulterait que l'opinion très probable ne suffit même pas pour excuser; car, même en la suivant, on peut se tromper. Mais cette proposition a été condamnée par Alexandre VIII, dans la propos. 3, qui disait: « Non licet sequi opinionem inter pro-

(1) S. Thomas de verit. q. 7. ad 7.
(2) Id. ib. ad 8.

» babiles probabilissimam. » De plus, si cela était vrai, dit saint Antonin(1), comment y aurait-il pu jamais avoir tant d'opinions contraires parmi les saints en matière de morale? Le saint en cite plusieurs exemples, et surtout celui de saint Bonaventure, qui voulait que celui qui est en péché mortel soit tenu de se confesser aussitôt; mais saint Thomas niait cette obligation. Le docteur Morin(2) écrit la même chose : « Quicumque (dit-il) annales Ecclesiæ ostenderit, facile animadverte auctores ecclesias» ticos multa aliquando opinionum varietate discordes » fluctuasse. » De plus, Noël Alexandre(3) assure que beaucoup de saints Pères sont tombés, mais involontairement, dans quelques erreurs : « Fatemur in » singulis pene Patribus nævos reperiri, in plerisque » etiam errores. » En effet, Sixte de Sienne dit de saint Jean Chrysostome : « Restat tertium, quod in » præmissis Chrysostomi verbis continetur assertum, » videlicet, Saram in eo potissimum esse laudandam » atque imitandam, quod servandi mariti causa » barbarorum sese adulterio exposuerit, consen» tiente tamen marito in ejus adulterium, imo etiam » suadente(4). » Nous devions donc dire que ces saints sont damnés puisqu'ils ont avancé des opinions fausses et qu'ils ne les ont point ensuite rectifiées. On dira au moins qu'ils ont en cela péché mortellement; mais je ne sache pas qu'il y ait personne qui osât le soutenir.

Saint Thomas enseigne, dit le P. Lettore :

(1) S. Antonin. p. 1. tit. 3. cap. 10. § 10.

(2) Morin. part. 3. exerc. 5. cap. 9. de lav. ord.

(3) Natal. Alexan. t. III. disp. 16. sect. 2. id. scribit Berti heol. l. XXI. c. 17. n. 5.

(4) Sixt. senen. biblio. sacr. adnot. 99.

« Ignorantia, quæ causatur ex culpa, non potest » subsequentem culpam excusare (1). » Mais saint Thomas parle de cette ignorance coupable en soi, parce qu'elle provient de la mauvaise volonté ou de la négligence, comme il l'explique lui-même dans plusieurs endroits, et spécialement dans la Somme, où il dit que l'ignorance peut être volontaire et coupable de deux manières : « Vel directe, » sicut cum aliquis studiose vult nescire, ut liberius » peccet; vel indirecte, sicut cum aliquis propter » laborem, vel propter alias occupationes negligit » addiscere id, per quod a peccato retraheretur. » Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse » voluntariam, et peccatum... Si vero ignorantia sit » involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia » est ejus, quod quis scire non tenetur, talis igno» rantia omnino excusat a peccato (2). » Mais, reprend le P. Lettore, saint Thomas dit expressément dans un autre endroit déjà cité : « Nec aliquis igno» rans præceptum Dei ligatur ad præceptum facien» dum, nisi quatenus tenetur scire præceptum. » Si donc tout le monde est tenu de savoir les préceptes divins, quiconque les transgresse ne peut être exempt de faute. Mais, comme nous l'avons déjà dit, le saint explique comment on doit entendre ces paroles; il dit que l'on n'est point excusable et que l'on pèche quand *in ipso errore peccat*, c'est-à-dire quand on se trompe par négligence. Voici comment écrit en confirmation de cela le P. Cuniliati (3) : « Legis violatores non sunt illi quibus non-

(1) S. Thomas in cap. 1. episto. ad Rom.
(2) S. Thomas 1. 2. q. 96. a. 3.
(3) Cuniliati de leg. cap. 2. § 1. n. 5.

» dum lex innotuit. Si autem data opera, et dolosa » arte illius notitiam declinare studeant, jam sunt » violatores culpabiles in volita causa ignorantiæ. » Du reste, saint Thomas (1) admet sans aucun doute qu'on peut admettre l'ignorance invincible même pour les péchés mortels, selon ses paroles citées tout-à-l'heure : « Si vero ignorantia sit involuntaria, » sive quia (remarquez bien) est invincibilis, sive » quia est ejus quod quis scire non tenetur, talis » ignorantia omnino excusat a peccato (2). » Il dit donc que l'ignorance excuse entièrement du péché quand elle frappe sur des choses que nous ne sommes pas tenus de savoir ou quand elle est invincible. Donc, lors même que l'ignorance frappe sur des choses que nous sommes tenus de savoir, lorsqu'elle est invincible, saint Thomas dit qu'elle excuse entièrement du péché. Et il parle ici, comme il en avertit, de la loi universelle de Dieu, loi dont il avait parlé dans l'article 2 précédent.

Mais revenons à dire qu'une loi incertaine ne peut entraîner une obligation certaine, parce que la loi douteuse ne peut ôter à l'homme la liberté qu'il possède certainement. Par conséquent, dit le P. Lettore, la possession de la liberté de l'homme a précédé la possession de la loi divine. Oui, monsieur, cela est certain ; c'est aussi ce qu'enseigne saint Thomas, parce que bien que la loi divine soit éternelle, néanmoins dans l'esprit de Dieu l'homme est aussi éternel, et *prioritate rationis*, et il a été contemplé par Dieu avant la loi ; car, selon la droite raison et la nature des choses, le législateur considéra d'abord les sujets et ensuite la loi *proportionnée*

(1) S. Thomas 1. 2. q. 76. a. 3.

qu'il devait leur imposer. Je dis *proportionnée*, car Dieu certainement imposa aux anges une loi différente de celle qu'il a imposée aux hommes et même pour les hommes ; il a fait des lois différentes et pour les prêtres et pour les séculiers, pour les personnes mariées et celles qui ne le sont pas. Cette doctrine n'est pas la mienne, c'est celle de saint Thomas (1) qui se fait cette question : « Utrum sit » aliqua lex æterna ? » Et ensuite, *ad primum*, il se fait cette objection : « Videtur quod non sit aliqua » lex æterna ; omnis enim lex aliquibus imponitur, » sed non fuit ab æterno, cui aliqua lex possit im» poni ; solus enim Deus fuit ab æterno ; ergo nulla » lex est æterna. » Et il répond : « Ad primum dicen» dum, quod ea quæ in seipsis non sunt, apud » Deum existunt, in quantum sunt ab ipso cognita » et præordinata, secundum illud (Rom. 4.) : Qui » vocat ea, quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt. Sic » igitur æternus divinæ legis conceptus habet ratio» nem legis æternæ, secundum quod a Deo ordinatur » ad gubernationem rerum ab ipso præcognita» rum (2) ; (qu'on note ces mots : Rerum ab ipso » præcognitarum). » Barthélemy Medina (3) l'explique longuement, en disant : « Lex imponitur illis qui » existunt in se, vel in esse cognito. » Et ensuite il ajoute : « Creaturæ sunt Deo præsentes in æterni» tate, non tantum secundum esse cognitum, sed » etiam secundum veras existentias et naturas reales. » De sorte que, *prioritate rationis*, l'homme fut d'abord considéré comme libre par Dieu, et ensuite

(1) S. Thomas 1. 2. q. 91. a. 1.
(2) Id. 1. 2. q. 91. a. 1. ad 1.
(3) Medina in 1. 2. S. Thomas q. 91. p. 485.

fut considérée la loi qui devait le lier. Par exemple, Dieu a de toute éternité défendu l'homicide; mais, *prioritate rationis*, il considéra d'abord les hommes libres, et ensuite il défendit le meurtre.

Voyons les autres objections du P. Lettore. « L'homme, dit-il, ne possède aucune autre liberté que celle qui est soumise à la loi; c'est pourquoi il ne peut faire ce qu'elle prescrit. Mais il faut distinguer : autre chose est la possession de la domination de Dieu, et autre chose est la possession de l'existence de la loi divine. Il est certain que Dieu a le pouvoir d'imposer aux hommes les lois qu'il lui plaît; mais ce pouvoir n'emporte pas que toute loi divine soit en possession d'obliger l'homme tant qu'elle est douteuse. Et comment pourrait-on jamais dire que la loi ait le pouvoir d'obliger l'homme quand on doute si elle èxiste ou non? Si la loi n'est point certaine, à plus forte raison sa possession ne l'est-elle pas. De sorte que l'homme possède certainement sa liberté soumise à la loi générale, c'est-à-dire à cette loi qui l'oblige, comme créature dépendant de Dieu, d'obéir à tous les préceptes que Dieu lui imposera. Mais, en parlant des lois particulières, lorsqu'elles lui ont été manifestées, il ne possède plus alors sa liberté, mais il la possède tant que ces lois ne lui ont pas été suffisamment promulguées, parce qu'elles ne l'obligent pas. C'est ce qu'enseigne précisément saint Thomas (1) dans le passage cité au commencement, où il est dit que la loi n'a la vertu d'obliger qu'après avoir été appliquée à l'homme, et que cette application se fait par la connaissance que reçoivent les hommes de la loi au

(1) S. Thomas 1. 2. q. 91. a. 4.

moyen de la promulgation qui en est faite : « Talis » applicatio fit per hoc, quod in notitiam eorum de» ducitur ex ipsâ promulgatione. » Il est donc certain, d'après saint Thomas, que l'homme n'est point lié par la loi avant qu'elle lui ait été notifiée, et que par conséquent il possède sa liberté non soumise à la loi.

Mais le P. Lettore reprend et dit : « On considère d'abord l'homme selon la raison, et ensuite selon la liberté ou la volonté. Or cette raison, pour être droite, doit dépendre de la loi divine ; autrement, si elle ne se réglait pas d'après la loi, elle ne serait pas droite. Donc, si la raison qui est une participation de la loi divine est considérée avant la liberté, on doit dire que la loi possède avant la liberté.

Il faut faire ici une réponse réfléchie pour ôter toute équivoque. Je réponds donc avec le P. Bovio, qu'on doit considérer dans l'homme deux espèces de liberté, la liberté physique et la liberté morale. La liberté physique consiste dans la faculté de faire une chose ou de ne pas la faire, ou de faire une chose tout opposée. Cette liberté présuppose dans l'homme la raison ; mais, eu égard à la liberté physique, le mot *raison* ne signifie rien autre chose que la faculté intellectuelle au moyen de laquelle on se représente l'objet comme méritant d'être souhaité, ou comme devant être évité, selon les forces naturelles, mais sans qu'il s'en induise nécessité. La liberté morale nous fait faire chaque action d'une manière licite ou illicite. Cette seconde liberté présuppose dans l'homme la raison, mais tout différemment, puisque le mot *raison*, eu égard à la liberté morale, indique une connaissance qui ne représente pas simplement la chose comme devant être désirée

ou évitée, comme le fait la liberté physique ; mais elle la représente, selon que la chose est prohibée ou condamnée par la loi qui rend licite ou illicite cet exercice de liberté.

Cela posé, chacun voit que la liberté physique est plus ample que la morale, puisque la physique s'étend sur tout ce que les volontés et les forces humaines peuvent atteindre, tandis que la morale est restreinte dans les limites des lois. Et cette restriction est telle que l'homme, bien qu'il perde le pouvoir d'agir directement, ne perd pas cependant le pouvoir de faire tout ce qui est dans la sphère de ses appétits et de ses forces naturelles. Donc, si la liberté physique consiste dans la faculté de faire, et la morale dans la faculté de faire licitement, il est manifeste que la liberté physique précède la morale, et la précède avec priorité de nature ; car l'homme peut avoir la faculté d'agir ou de ne pas agir sans que cette faculté soit restreinte ; mais elle ne peut lui être restreinte s'il ne l'avait pas auparavant. De sorte que la raison de la liberté morale est postérieure à la raison de la liberté physique et dépend de cette dernière. Et si le mot lui vient de *a ligando*, puisqu'elle lie la liberté, elle suppose donc la liberté, comme la forme suppose l'objet. La loi enlève à l'homme le pouvoir de faire ce qu'il veut ; elle présuppose donc que l'homme était précédemment libre de faire ce qu'il voulait. C'est pourquoi saint Thomas dit que la loi présuppose les créatures comme préméditées, c'est-à-dire comme constituées dans leur liberté physique, et selon la raison considérées dans le premier mode et liées ensuite par la loi.

Or, mon adversaire veut que la possession soit

pour la loi, parce que la liberté de l'homme, comme il dit, est précédée par la raison, et la raison n'est qu'une participation de la loi. Mais je lui demanderai de quelle liberté et de quelle raison il veut parler. S'il parle de la liberté physique, il se trompe; car cela doit s'entendre de la liberté morale qui est réglée par la raison qui est une participation de la loi, ou pour mieux dire, de cette raison qui représente la loi, puisque, de tout ce qui est dit, il apparaît que la liberté physique qui a pour régulatrice non la raison qui représente la loi, mais la raison qui représente les choses comme méritant d'être souhaitées et faisables, selon ce qui a été expliqué plus haut; cette liberté physique, dis-je, précède la liberté morale et la raison régulatrice de cette liberté morale. L'homme est donc en possession de sa liberté physique, et par conséquent il peut selon elle agir librement tant que la raison régulatrice de la liberté morale, en lui représentant la loi qui vient l'enchaîner, ne lui restreint pas son antérieure liberté physique de faire tout ce qui est faisable dans les termes les plus étroits du juste et de l'honnête. Dès qu'il est prouvé que l'homme est en possession de la liberté physique de choisir ce qu'il peut faire, la représentation de la loi, afin qu'elle soit suffisante pour circonscrire et limiter la liberté naturelle, doit se faire avec un jugement certain, et il ne suffit pas qu'elle soit faite avec un jugement douteux, tel que celui qui naît du concours de deux opinions probables; car alors la raison régulatrice ne lui représente pas la loi, mais seulement le doute de la loi qui n'est pas la loi.

Je conclus et je dis que pour voir si la raison précède ou non la liberté, il faut voir ce qu'on

entend par le mot raison. Si on entend le raisonnement ou la faculté que possède l'homme, quand il veut faire usage de sa raison, de savoir discerner le vrai du faux, j'accorde que cette sorte de raison précède la liberté et la volonté; mais cette raison n'ôte rien à la liberté de l'homme. Ensuite, si par raison on entend l'actuel discernement des vérités, je nie alors que cette raison soit antérieure à la liberté; car cette raison ne lie la liberté que quand elle a été manifestée à l'homme, et qu'il en a connaissance, et dans ce sens je dis que l'homme doté encore de la raison, mais selon le premier sens, a été contemplé dans l'esprit divin avant la loi, comme je l'ai écrit plus haut.

Mon adversaire répond et dit : « De votre principe (c'est-à-dire que la loi incertaine ne peut entraîner une obligation certaine) on ne peut déduire rien autre chose, sinon que quand il y a deux opinions probables, l'action n'est point certainement prohibée, mais non pas qu'elle n'est pas probablement prohibée; c'est pourquoi l'opinion qui tient pour la loi, si elle n'entraîne pas une obligation certaine, du moins en entraînera-t-elle une probable. Aussi l'action ne sera-t-elle jamais permise, parce qu'il lui manque le sentiment moralement certain, puisque la probabilité égale une fois admise, où est la certitude morale ? » Et le P. Lettore emploie plusieurs feuilles à prouver ce qu'il vient d'avancer, chose qu'il aurait pu faire plus facilement, car personne ne lui conteste que pour agir licitement il faut le sentiment moralement certain; mais il faut savoir que ce sentiment certain non seulement peut naître d'un principe certainement droit, mais encore d'un principe certainement ré-

fléchi, comme il me l'accorde lui-même à la page 45, où il dit : « S'il était vrai que, dans le cas d'incertitude de la loi, la loi n'existe pas parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée, alors vous auriez un principe certain, sinon droit, au moins réfléchi, de former un sentiment prudent, certain de pouvoir faire licitement cette chose ; puisque n'y ayant point de loi qui la défende, quelle crainte fondée pourrait-il y avoir de transgresser une loi qui certainement n'existe pas ? »

Il nie donc mon premier fondement du principe, c'est-à-dire que la loi douteuse n'oblige pas parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée, et il réprouve ici en même temps mon second fondement, que la loi incertaine ne peut entraîner une obligation certaine, et il dit : « Mais de même que ce principe est démontré très faux, recourir à l'incertitude de la loi qui ne peut entraîner une obligation certaine ne peut non plus être d'un grand secours, car l'argument démontre qu'avec une telle incertitude de la loi on ne pourra jamais former un sentiment prudent, certain de l'honnêteté de faire une chose. » Mais je réponds au P. Lettore que puisqu'il accorde qu'on peut avoir un sentiment certain d'un principe certain, réfléchi, pourquoi dit-il maintenant que, « quand il y a deux opinions probables, l'action n'est jamais licite, parce que le sentiment moralement certain manque, puisque la probabilité égale une fois admise, où est la certitude morale ? » C'est pourquoi je réponds que si dans le concours des deux opinions le sentiment certain pour le principe droit manque, il suffit, pour rendre l'action licite, qu'on ait ce sentiment par quelque principe réfléchi qui soit certain. Dès

qu'il est admis qu'un des deux fondements de notre système est vrai, c'est-à-dire que la loi douteuse n'oblige pas, soit parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée, soit parce qu'étant incertaine, elle ne peut entraîner une obligation certaine, voilà que j'aurai le sentiment certain par lequel on peut licitement agir.

Qu'il crie ensuite autant qu'il voudra que les deux fondements de notre système sont très faux. Quant au premier, c'est-à-dire que la loi douteuse n'oblige pas parce qu'il n'y a alors de suffisamment promulgué que le seul doute de la loi, il me suffit d'avoir rapporté les autorités de saint Thomas et des autres théologiens que j'ai citées plus haut; que mon adversaire oppose à cela des raisons qui persuadent, et il aura gain de cause. Quant au second fondement que la loi incertaine ne peut entraîner une obligation certaine, je crois l'avoir encore suffisamment prouvé en montrant, par la doctrine du même saint docteur, que la liberté donnée par Dieu à l'homme a l'autorité sur la loi, Dieu ayant considéré de toute éternité l'homme d'abord libre, et doté de la liberté qu'il lui avait donnée, et lié ensuite par la loi; c'est pourquoi sa liberté n'est liée qu'après qu'il a eu la science de la loi, et je dis que cela est l'autre fondement qui rend certain le principe réfléchi par lequel se forme le sentiment certain que l'usage de l'opinion également probable est licite, parce qu'une loi incertaine ne peut entraver la liberté qui est certaine et qui a l'antériorité sur l'obligation du précepte. Pour prouver ce fondement, il n'y a besoin que de la maxime générale enseignée par saint Thomas : « Nullus ligatur per » præceptum nisi mediante scientiâ illius præcepti. »

§ III. *On répond à diverses autres objections du P. Lettore.*

Il oppose 1° la maxime qu'il n'est jamais permis de s'exposer au danger du péché mortel, comme l'enseigne saint Thomas : « Quicumque commisit » se discrimini peccati mortalis, peccat mortali-» ter (1), » maxime, dit-il, reçue par tous les probabilistes eux-mêmes, et qui disent tous qu'on ne peut jamais agir licitement avec le doute pratique du péché; mais je réponds : Qui a jamais nié cette maxime? je ne la nie pas, je nie seulement ce que mon adversaire veut en déduire. Il veut en déduire que les deux opinions également probables existant, celui qui embrasse la moins sûre s'expose, dit-il, « au danger de transgresser la loi, et en conséquence d'offenser Dieu; » mais doucement, car c'est dans cette conséquence que réside l'équivoque : autre est le péril de *transgresser* matériellement la loi, si jamais elle existe, autre est le péril de pécher mortellement quand on agit avec l'opinion également probable. Si on agissait en vertu de la seule opinion probable, de sorte qu'on agirait avec le doute pratique de pécher mortellement, certainement, dans ce cas, on pècherait mortellement, mais non quand on agit avec le sentiment certain formé d'près le principe réfléchi que la loi douteuse n'oblige pas, parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée, ou parce que la loi incertaine ne peut entraîner une obligation certaine; car alors, bien qu'on agisse avec le doute spéculatif, on n'agit pas avec le doute

(1) S. Thomas quod lib. IX. a. 15.

pratique, tandis que par le principe certain réfléchi se forme le sentiment moralement certain de l'honnêteté de l'action, et certainement alors on ne pèche pas.

Continuant ensuite à parler avec mépris des fondements ou principes de notre système, il les appelle *principes faits par caprice, et chimères*, et il ajoute qu'il est nécessaire que « je confesse le contraire, si je ne veux point m'aveugler pour ne point voir la vérité. » Et il demande ensuite : « Pourquoi ne disent-ils pas, ces saints docteurs (saint Augustin et saint Thomas), que quand la loi est douteuse, il n'y a point de loi, ou qu'elle ne peut point entraîner une obligation certaine, comme vous le dites, vous, monseigneur. Monseigneur répond et dit qu'il importe peu que saint Thomas n'ait point approuvé en termes exprès le principe que la loi douteuse n'oblige pas, parce qu'elle n'est pas suffisamment promulguée; il suffit que le saint ait dit, comme nous l'avons rapporté, que la loi étant une règle imposée à l'homme, pour qu'elle lui serve de règle, il faut que cette loi lui soit promulguée : et connue puisque la loi n'est rien que *ordinatio rationis promulgata*, comme le définit le même saint. Et parlant ensuite de la loi naturelle, il dit que sa promulgation se fait quand Dieu l'imprime dans l'esprit des hommes, et la leur donne à connaître par la lumière naturelle. Or, cette notion (puisque c'est par son moyen que se fait la promulgation) doit être une notion certaine, et non douteuse, comme elle l'est, quand sont probables les deux opinions contraires. La raison en est claire : c'est qu'alors la loi n'est pas suffisamment promulguée; mais le doute seul de la loi est promulgué. C'est pour

cela que saint Thomas dit dans plusieurs endroits(1) que la loi étant la mesure d'après laquelle chacun doit se conduire, elle doit être très certaine : « Mensura debet esse certissima. » Parlant ensuite de l'autre raison, que la loi incertaine ne peut entraîner une obligation certaine, bien que saint Thomas ne dise point cela en termes précis, il dit au moins que les créatures ont été considérées par Dieu avant la loi qui devait les régler. « Æternus » divinæ legis conceptus habet rationem legis æter- » næ, secundum quod ordinatur ad gubernationem » rerum ab ipso præcognitarum (2). » Si donc l'homme a d'abord été considéré et ensuite la loi, l'homme a donc été considéré d'abord libre et ensuite lié ; de sorte que la liberté de l'homme étant certaine, elle ne peut être liée que par une loi certaine. Saint Thomas dit en outre : « Sicut in corporalibus agens » corporale non agit, nisi per contactum, ita in » spiritualibus præceptum non ligat, nisi per scien- » tiam. Unde nec ex imperio alicujus domini ligatur » aliquis, nisi imperium attingat ipsum, cui impe- » ratur; attingit autem ipsum per scientiam. Unde » nullus ligatur per præceptum aliquod, nisi me- » diante scientia illius præcepti (3). » Si ensuite, par le mot science du précepte, on peut entendre aussi la seule notion douteuse du précepte, telle qu'est celle résultant de deux opinions contraires également probables, comme le prétend le P. Lettore, je laisse cela à la considération des docteurs, comme

(1) S. Thomas 1. 2. q. 19. a. 4. ad 3. et q. 91. a. 3. ad 3.
(2) S. Thomas q. 91. a. 1. ad 1.
(3) Id. de verit. q. 17. a. 5.

aussi je leur laisse à voir si elle est raisonnable l'opinion du P. Lettore qui veut qu'on ne puisse alléguer l'ignorance invincible des préceptes naturels, bien que ceux-ci soient très éloignés des premiers principes naturels. J'ai discuté cela plus haut.

Il oppose 2° que quand il y a deux opinions également probables, une pour la loi, l'autre pour la liberté, on ne peut pas alléguer l'ignorance invincible de la loi, et pour cela on ne peut jamais avoir le sentiment moralement certain de l'honnêteté de l'action. Ensuite il me prête cet argument : « Il est certain, me fait-il dire, qu'il est permis de suivre l'opinion probable, chaque fois qu'entre deux opinions probables on choisit la moins sûre; si par hasard on se trompe, l'ignorance a été invincible. Il en est ainsi de celui qui suit entre deux opinions également probables la moins sûre; son erreur provient de l'ignorance invincible. Il est donc certainement permis de suivre entre deux opinions également probables la moins sûre. N'est-ce pas là, monseigneur, votre argument? » Et il y répond ensuite en niant la mineure, c'est-à-dire que l'erreur de celui qui se trompe en suivant l'opinion moins sûre, vienne de l'ignorance invincible. Et il le prouve par un passage du P. Segneri, où ce dernier dit que l'ignorance n'est point invincible, chaque fois qu'il y a quelque motif prudent de douter de l'honnêteté de l'action.

Mais avec la permission du P. Lettore, mon maître, il faut avertir qu'il y a ici une autre équivoque. Nous ne disons pas que celui qui agit avec l'opinion également probable moins sûre, est exempt de faute (si jamais l'opinion plus sûre était vraie), parce qu'il ignore invinciblement la loi, mais parce qu'il

ignore invinciblement la certitude ou la vérité de la loi. C'est pourquoi on peut aussi bien dire que tant que dure le conflit des deux opinions également probables, l'ignorance de la loi est invincible, parce qu'on ne peut pas certainement affirmer qu'elle existe. Une fois admis que la loi est douteuse, elle n'est certainement pas suffisamment promulguée, et par conséquent elle n'oblige pas. C'est sur ce principe réfléchi que se fonde la certitude morale pour suivre l'opinion moins sûre. Et c'est là précisément la réponse que donna le P. Gonet à Fagnan qui voulait qu'entre les deux opinions on dût nécessairement suivre la plus sûre, parce qu'alors il n'y a plus ignorance invincible de la loi. Mais le P. Gonet (1) répond : « Eum qui, facta sufficienti diligentia ad inquirendam veritatem, agit ex » opinione probabili, quando alia probabilior ei non » occurrit, non agere ex conscientia practice dubia; » subindeque nulli peccandi periculo se exponere; » quia tunc certificatur moraliter per judicium re» flexum; quod habet, dicens : Qui facit totum » quod in se est ad inquirendam veritatem, et illam » consequi non valet, excusatur ratione ignorantiæ » invincibilis. Quod principium est omnino certum, » et unanimi fere theologorum omnium consensu » firmatum. » Le P. François Henno (2), probabilioriste, écrit la même chose et dit qu'on excuse alors l'ignorance invincible puisqu'il n'y a aucun danger de peché matériel. C'est pourquoi ce n'est point là mon argument, comme le prétend le P. Lettore. S'il voulait me faire dire ce que je pense, il aurait dû me

(1) Gonet Manual. t. III. tract. 3. cap. 16. circa fin.
(2) Theol. trac. 2. de consc. d. 3. q. 3. a. 7. oppos. 3.

faire exprimer ainsi : « La loi, pour obliger, doit être suffisamment promulguée, et pour cela elle doit être promulguée comme certaine, autrement ce ne sera pas la loi, mais le doute de la loi qui sera promulgué. Or, quand il y a deux opinions contraires également probables, la loi alors n'est point promulguée suffisamment et comme certaine. De là l'ignorance invincible de la certitude de la loi. C'est pourquoi, dans ce cas, la loi n'oblige pas, et nous pouvons bien nous servir de l'opinion moins sûre. »

Les exemples apportés par le P. Lettore, de l'homme à vue basse, dont on ne peut dire qu'il a l'ignorance invincible du péril de tomber dans une fosse, parce qu'il ne la voit pas clairement; ou du chasseur qui doute si ce qu'il voit dans la forêt est un homme ou une bête, si en décochant sa flèche il tue un homme, il ne peut se prévaloir de l'excuse qu'il ne savait pas certainement que ce fût un homme; ces exemples, dis-je, ne concluent rien en faveur du sentiment rigide, parce qu'il s'agit là d'un doute de fait et non de droit. Si cet homme qui passe auprès d'une fosse s'y laisse tomber, bien qu'il n'eût aucun soupçon de l'existence de cette fosse; celui qui tue l'homme dans la forêt, lors même qu'il eût été persuadé que ce fût une bête, s'il l'a tué, il tue certainement un homme. C'est pourquoi celui qui doute qu'il y ait là une fosse, ou que ce soit un homme, en tombant, en tuant, il ne peut être excusé de la faute, parce que dans de tels cas j'offense la loi certaine qui me défend d'exposer ma personne ou mon prochain à un danger probable de mort, sans une nécessité précise. Mais ensuite celui qui n'a point la certitude de la

loi, s'il la transgresse, ne pèche point, parce qu'il transgresse une loi qui n'oblige pas, et par conséquent une loi qui n'est point proprement une loi, puisque saint Thomas dit : « La propriété essentielle de la loi, c'est d'obliger. » Le P. Suarez (1) dit aussi : « Autre chose est quand le doute est au sujet de celui qui agit; autre chose est quand il est au sujet de la chose à faire; et autre chose est quand on parle du danger dans l'action d'agir; autre chose est quand on parle du danger qui est essentiellement inhérent à la chose. Une certitude morale que mon action est honnête me délivre de tout danger de péché, bien que je me trompe, parce que l'erreur vient de l'ignorance invincible. Au contraire, toute probabilité ou même certitude morale que cette boisson n'est point empoisonnée, que dans ce chemin ne se trouve point mon ennemi, quand je me trompe, ne me délivre point de la mort. C'est pourquoi, en matière de médecine et de valeur de sacrement, on ne peut suivre l'opinion probable, parce que, bien qu'elle soit probable et plus probable, si la médecine est nuisible, et si le sacrement est invalide, la probabilité n'empêche point la mort du malade et la nullité du sacrement. » C'est ainsi que s'explique le P. Suarez, et je crois qu'on ne peut mieux expliquer la différence existant entre le péril de pécher, dépendant du sentiment de la conscience de celui qui agit, et le péril du préjudice dépendant du fait de l'action elle-même. Du reste, quant à moi, je ne comprends pas pourquoi les probabilistes, disons mieux, les tutioristes modernes, mettent en évi-

(1) Suarez 1. 2. t. II. d. 12. sect. 6.

dence de telles comparaisons, après qu'il a été si souvent démontré qu'elles ne font rien dans ce cas. La seule distinction du doute spéculatif et pratique renverse toutes ces objections et autres semblables.

3° Mon adversaire m'oppose ce que j'ai écrit dans ma dissertation, où il est dit : mais l'auteur moderne réplique et dit : « Quand il y a deux opinions probables, il est illicite de suivre la favorable, sinon en faveur de la loi qui est incertaine, du moins en faveur du principe posé par les probabilistes eux-mêmes, c'est-à-dire que pour opérer licitement, le jugement probable ne suffit pas, il faut encore le jugement certain de l'honnêteté de l'action. » Et ensuite j'ai répondu : Donc chaque fois qu'il n'est pas défendu de suivre l'opinion favorable en faveur de la loi, pour être incertaine il lui manque alors le lien par lequel reste liée la liberté de l'homme, et pour cela, comme alors, il n'y a point de loi qui oblige ; la liberté reste dans sa possession, et par conséquent l'action est certainement honnête, suivant l'axiome de Justinien, reçu par tout le monde : « Cuique facere libet, nisi ita » jure prohibeatur. » (Instit. *de Jure person.*), § 1. Et comme l'enseigne encore saint Thomas : « Illud dicitur licitum, quod nullâ lege prohibetur. » (1) Or, Le P. Lettore répond à cela en ces termes : « Mais quand il y a deux opinions probables, on doit observer la loi, même douteuse, sinon en faveur d'elle, du moins parce que pour se servir de l'opinion moins sûre, il faut le jugement certain de l'honnêteté, jugement qu'on ne peut avoir quand

(1) S. Thomas in 4. sent. dist. 15. q. 2. a. 4. ad 2.

les opinions sont également probables. » Je réponds que bien qu'on ne puisse avoir ce jugement certain par la probabilité de l'opinion moins sûre, du moins l'a-t-on par le principe réfléchi prouvé plus haut, que la loi douteuse n'oblige pas, et comme il n'y a point de loi qui m'oblige à m'abstenir de cette action, je suis certain que j'agis licitement. J'ai déjà répété cela un grand nombre de fois, et il me semble qu'il suffit de l'indiquer ici pour ne pas reproduire toujours les mêmes choses et ne point ennuyer le lecteur.

Le P. Lettore, après avoir réfuté, comme il le prétend, ma dissertation par ses raisonnements qui tombent tous lorsqu'on dit que nous ne nous servons point lorsque nous agissons de l'opinion probable, par le motif direct, parce qu'il est probable; mais par le motif réfléchi certain que la loi douteuse n'oblige pas, cherche ensuite à la réfuter par les autorités. Il commence pour cela à s'appuyer des Écritures par qui nous est imposée l'observance exacte des lois divines : « Quod præcipio tibi, » hoc tantum facito, nec addas quidquam vel mi- » nuas. Dominus Deus tuus præcepit tibi ut facias » mandata hæc... et custodias, et impleas ex toto » corde. (Deuter., 26, 16.) Serva mandata mea, et » vives, et legem meam quasi pupillam oculi tui. » (Prov., 7, 2.) Tu mandasti mandata mea custodiri » nimis. (Psalm. 118, 4.) Omnia probate; quod bo- » num est, tenete : ab omni specie mali abstinete» (1, Thessal. 5, 21.) Comme ensuite le P. Lettore veut déduire de ces textes qu'on doit rigoureusement observer même les lois incertaines, je ne sais s'il le peut. Tout ce que je peux en déduire, c'est qu'en premier lieu nous sommes obligés de mettre tous

nos soins pour rechercher la vérité dans nos actions, c'est-à-dire si elles sont ou non prohibées par quelque loi certaine, et trouvant la loi certaine ou moralement certaine par une opinion beaucoup plus probable que ne l'est la contraire, nous sommes tenus de l'observer exactement. Mais nous ne sommes point tenus d'observer même les préceptes douteux que nous ne savons pas nous a voir été ou non imposés par Dieu. Je tiens pour certain que, parmi tous les doutes qui peuvent s'élever dans les esprits humains, vu l'obscurité causée à la nature par le péché originel et la faiblesse de l'homme souillé du péché, Dieu n'a pas voulu obliger les hommes à observer même les lois incertaines qui se multiplient autant qu'il a de doutes qui peuvent s'élever sur les lois. Si la nature humaine possédait ce flambeau lumineux qu'elle avait avant le péché, la vérité des choses surgirait distinctement. Mais depuis qu'elle est restée obscurcie dans ses connaissances à cause de la faute, elle ne voit que très rarement les vérités telles qu'elles sont, et elle est toujours dans le doute. C'est pourquoi si elle était obligée d'observer non seulement les lois certaines, mais encore les douteuses, ce serait une charge intolérable et moralement impossible à la faiblesse humaine : puisqu'on devrait observer non seulement les lois certaines, mais (comme je l'ai dit) les autres lois qui sont aussi nombreuses qu'il y a de doutes qui peuvent s'élever dans l'esprit, doutes qui sont innombrables par la trop grande ou la trop faible connaissance de l'esprit des hommes, et par la multitude des accidents et des circonstances des cas.

Mon adversaire met ensuite à réfuter mon système avec les canons, c'est-à-dire avec ces paroles

des canons : « In dubiis tutior via eligenda est. » Il dit que cette maxime a toujours été reçue par l'Église et ses souverains pontifes ; qu'il faut suivre dans les cas douteux toujours le parti le plus sûr, et il cite le cardinal Petra qui l'a écrit. Mais nous lisons d'autres auteurs non moins savants que le cardinal Petra, qui écrivent le contraire, et spécialement Christianus Lupus (1), qui démontre dans plusieurs chapitres que les souverains pontifes et la sainte Église ont toujours permis l'usage des opinions également ou gravement probables. Et en effet, nous savons que les pontifes ont accordé des dispenses pour des vœux solennels des religieux, contre l'opinion de tant de graves auteurs, tels que Turrecremata, Aragonio, Silvestre, Soto et autres. Nous savons encore que plusieurs pontifes ont accordé des dispenses pour les mariages ratifiés contre l'opinion de saint Bonaventure, de Soto et de tant d'autres. Bien plus, Soto rapporté que Adrien VI accorda des dispenses pour un mariage ratifié contre son propre sentiment, s'en rapportant seulement à celui de Cajétan : « Adrianus VI (ce » sont les paroles de Soto), vir tum utriusque jūris » peritissimus, tum et rei theologicæ non infime » doctus, cum ab illo hujusmodi dispensatio fuisset » postulata, oblataque fautrix Cajetani sententia, » demiratus est virum theologum hoc sibi in animum inducere potuisse, et ideo improbis precibus succumbens, respondet se dare quod posset, » sed tamen credere nihil posse (2). »

Il est vrai que les pontifes le plus souvent ont

(1) Lupus t. IX. p. 1. dis. 1. cap. 4. 5. 6.
(2) Sotus in 4. dist. 27. q. 1. a. 4.

conseillé de suivre les opinions plus sûres; mais ils n'ont pas toujours imposé l'obligation de les embrasser, comme cela ressort de plusieurs canons, et spécialement du chap. *Ex Parte*, 18, *de Censib.*, où il s'agit de certaines personnes qui ont fait un vœu : on doutait si elles étaient tenues au plus ou au moins selon la teneur de la promesse faite; il fut décidé que sur ce doute elles étaient tenues au moins et non au plus. Mais, d'après la règle du P. Lettore, ces personnes, pour ne point s'exposer à transgresser la loi divine pour le vœu fait, devaient se condamner au plus et non au moins.

J'ai en outre écrit dans ma dissertation : S'il y avait loi certaine (je dois répéter ici ce que j'ai déjà écrit, pour voir si mes paroles l'emportent sur les réponses du P. Lettore), de devoir toujours suivre dans les doutes les sentiments plus sûrs : « Quo» modo potuisset Ecclesia concedere conjugi, qui » dubitat de sua potentia ad copulam, ut possit eam » per triennium experiri, semper ac non sit de im» potentia certus, ut habetur in cap. *Laudabilem*, » *de frigid.*, etc. Ideo dicendum quod lex non ac» cedendi ad alienam non obliget, nisi casuque » certe ipsa lex existit, alias in dubio possidet con» jugis libertas. » Le P. Lettore répond d'abord que, dans ce cas, en accordant deux lois, entre la perplexité qui excuse l'époux, *in accedendo ad non suam*. Je réponds : cette perplexité peut avoir lieu dans le cas où le mari *accedit ad reddendum debitum;* mais il n'en est pas ainsi *si accedit ad petendum*, parce qu'alors il peut s'abstenir de demander l'accomplissement du devoir conjugal sans aucun scrupule. Le P. Lettore dit de plus que dans ces *potest conjux*

reddere et petere, quia suum acquisitum jus est certum, et contra incertum est, an impedimentum impotentiæ sit perpetuum. Mais cette réponse établit notre sentiment, puisque, s'il était vrai, comme le veut mon adversaire, que la possession de la loi éternelle précède toute liberté et droit de l'homme, et que la loi divine, bien que douteuse, oblige certainement, on devrait nécessairement dire que quand commence le doute de la loi qui *prohibet accedere ad non suam*, la liberté reste empêchée. Mais l'Église ne dit pas cela elle dit que l'époux; *bene potest accedere et experiri per triennium;* et pourquoi? parce que tant que durent les trois ans, la loi *non accedendi ad mulierem non suam aut dubie suam*, dans ce cas est loi douteuse qui n'empêche point la liberté que possède encore l'époux de s'approcher. Mais après les trois ans, comme l'impuissance est certainement regardée comme perpétuelle, alors la loi qui prohibe devient moralement certaine, et par conséquent la liberté de s'approcher reste empêchée.

Quant à la maxime *in dubiis tutior pars eligenda est*, j'ai déjà dans ma Dissertation, rapporté les réponses données par beaucoup de docteurs à ces paroles des canons que les probabilistes mettent toujours en avant : mais comme le P. Lettore les méprise toutes comme vaines et fantastiques, il faut que je les répète ici en peu de mots : d'abord, j'ai déjà rapporté dans ma dissertation les autorités de Jean Nyder, de Tabiéna, de Gerson, de Sylvestre, et spécialement de saint Antonin, qui tous disent que cette maxime doit être regardée comme un conseil et non comme un précepte ; du moins n'a-t-elle pas été posée par les canons comme une loi générale pour tous les cas douteux.

S. Antonin dit : « Inducunt illud, *in dubio, tutior via » eligenda est*. Respondetur hoc esse verum de hones» tate, et meriti majoritate et non de salutis neces» sitate, quod omnia dubia (1). » Le P. Lettore m'oppose qu'en rapportant cette autorité, j'ai manqué en taisant ce que j'ai lu dans la Somme du saint, ou en ne lisant pas ce qu'il dit en tête, parce que, ajoute-t-il, si je l'avais lu, *j'y aurais trouvé ma confusion et ma honte*. Mais voyons où est ma *confusion et ma honte*. Il m'oppose donc deux choses : la première, c'est que, par ce qui précède et ce qui suit, on voit que le saint, dans l'endroit cité, ne parle pas de celui qui se tient (comme je le prétendais) entre deux opinions douteuses ou probables, et qui s'arrête à la favorable, par la raison que la loi est douteuse; mais il parle de celui qui, parmi les deux opinions, tient la favorable pour vraie et s'arrête à celle-ci sans hésitation, mais seulement avec un certain scrupule léger qu'il méprise. La seconde chose, c'est que saint Antonin tient pour certain que, parmi deux opinions douteuses, on est obligé de suivre la plus sûre : « In » dubiis, tutior via eligenda est; » et il cherche à le prouver en disant que le saint, après avoir rapporté le sentiment d'un nommé Laurent, qui « consu» luit omnibus, quod debeant se ab hujusmodi » emptione abstinere, » le saint archevêque, dans le § 29, écrit : « In hujusmodi ergo, quia in dubiis » tutior eligenda est (ut dicitur de Spons., cap. Ju» venis) ideo consulendum est unicuique ut ab » emptione talium jurium abstineant, sicut conclu» dit præfatus Laurentius. » C'est pourquoi le père Lettore conclut que saint Antonin tient pour cer-

(1) S. Anton. p. 2. tit. 1. cap. 11. § 31.

tain que, en vertu de la susdite règle des canons dans les opinions douteuses, on doit toujours suivre la plus sûre.

Pour répondre, il faut que je transcrive ici entièrement la doctrine enseignée par saint Antonin dans l'endroit cité. Là, au § 28, le saint rapporte que, dans son temps, il y avait un grand démêlé entre les docteurs, pour savoir si un certain contrat d'achat était permis. Les uns opposaient la doctrine de saint Thomas (1) qui dit : « Error quo » non creditur esse mortale, conscientiam non ex» cusat a toto, licet forte a tanto. » C'est pourquoi saint Antonin, dans ledit § 28, dit : « Notandum » est, quod dicit sanctus Thomas in quadam quæst. » de quodlib., quod quæstio, in qua agitur de aliquo » actu, utrum sit peccatum mortale, vel non, nisi » ad hoc habeatur auctoritas expressa Scripturæ sa» cræ, aut canonis Ecclesiæ, vel evidens ratio, non » nisi periculosissime determinatur. Nam si deter» minet, quod sit ibi mortale, et non sit, mortaliter » peccabit contra faciens quia omne quod est contra » conscientiam, ædificat ad gehennam. Si autem » determinatur, quod non sit mortale, et est, error » suus non excusabit eum a mortali. Sed hoc secun» dum videtur sane intelligendum, quando erraret » ex crassa ignorantia; secus si ex probabili, puta » quia consuluit peritos in tali materia, a quibus » dicitur, illud tale non esse mortale ; videtur enim » tunc in eo esse ignorantia quasi invincibilis, » quæ excusat a toto. Et hoc quantum ad ea quæ » non sunt expresse contra jus divinum, vel natu» rale, vel contra articulos fidei, et decem præcepta, » in quibus ignorans ignorabitur, ut ait Apostolus,

(1) S. Thomas quodlib. IX. a. 15.

» et habetur 1. quæst. 4, § fin. Et si diceretur hic » esse usuram, et usura est contra decalogum. Res» pondetur, sed hunc contractum esse usurarium » non est clarum, cum sapientes contraria sibi invi» cem in hujusmodi sentiant. (Qu'on remarque ces paroles : « Sed hunc contractum esse usurarium » non est clarum, cum sapientes contraria sibi invi» cem in hujusmodi sentiant. » C'est pourquoi on parlait d'un contrat regardé par les uns comme usuraire, et par les autres, non.) « Cum autem di» citur ignorantia juris naturalis non excusare, in» telligitur de his, quæ expresse per se, vel reduc» tive sunt circa jus naturale et divinum, ut contra » fidem, vel præcepta, per evidentes rationes, vel » determinationem Ecclesiæ, vel sententiam commu» nem doctorum; et non de his, quæ per multa me» dia, et non clare, probantur esse contra præcepta » et articulos. »

Ensuite, au § 29, saint Antonin ajoute ce passage rapporté par mon adversaire : « In hujusmodi » ergo, quia in dubiis tutior via est eligenda (ut » dicitur de spons. cap. Juvenis), ideo consulendum » est unicuique, ut ab emptione talium jurium absti» neant, sicut concludit præfatus Laurentius. » Le P. Lettore veut que le mot *consuluit* ne soit pas regardé comme un conseil, mais comme un avertissement du saint de s'abstenir de ce contrat en vertu de la loi générale, que « in dubiis, tutior via » est eligenda. » Mais je trouve que, immédiatement après, le saint écrit : « Quod si tale consilium reci» pere recusaret quis, reputans illa licita esse ex ra» tionibus, seu consiliis habitis a sapientibus circa » hæc, et prædicta jura emere intenderet, relin» quendus videtur judicio suo, nec condemnandus

» ex hoc, aut deneganda absolutio. » Or, s'il était vrai, comme le veut le P. Lettore, que saint Antonin pensait qu'on devait, dans ce cas, nécessairement suivre le parti le plus sûr par la règle des canons, il ne pouvait pas ensuite dire qu'on ne devait pas condamner et refuser l'absolution à celui qui ne voudrait pas suivre le conseil. On doit donc regarder le mot *consulendum* comme un simple conseil et non comme une obligation. Et la preuve qu'en effet le saint parlait de conseil et non d'obligation, c'est ce qu'il écrit un peu après au § 31, où il dit: « Quod autem volentes probare, contractum esse » illicitum, inducunt illud; in dubiis tutior via est » eligenda. » Et ensuite il répond : « Respondetur » hoc esse verum de honestate, et meriti majori» tate, non de salutis necessitate, quoad omnia » dubia, alioquin oporteret omnes religionem in» trare. » De ce dernier texte de saint Antonin se déduisent clairement les réponses à faire aux deux oppositions du P. Lettore. En premier lieu, il en résulte que le saint ne tenait point pour certain que la maxime « in dubiis tutior via est eligenda, » était une loi générale dans tous les cas douteux, mais seulement dans les doutes spéculatifs qui arrivent dans le cas de deux opinions probables, comme était le cas de ce contrat, où il la regardait comme un conseil et non comme un commandement. Il importe peu ensuite qu'il ait ici apporté l'exemple, que si cette règle que, « dans les doutes, on doit suivre le parti le plus sûr, » était pour tous les doutes, tout le monde serait tenu de se faire religieux. Si le P. Lettore déduit de cet exemple que la réponse du saint vaut seulement pour les matières de conseil, mais non pas pour celles

de précepte, on lui répond qu'il n'est pas nécessaire que les comparaisons se conforment en tout avec l'objet dont il est traité. Du reste, il est certain que le saint répond par là directement à ceux qui disaient que le contrat est illicite d'après la maxime des canons : « Quod autem volentes pro» bare contractum esse illicitum, inducunt illud : in » dubiis tutior via est eligenda. » Voilà qu'ici il parle de matières, non seulement de conseil, mais encore de précepte, et il parle individuellement de ce contrat spéculativement douteux, et il répond : « Hoc esse verum de honestate, et meriti majori» tate, non de salutis necessitate, quoad omnia du» bia. » De sorte qu'il parlait ici proprement de ce contrat, et dit que, pour ce contrat supposé comme douteux, la règle des canons n'était pas de précepte, mais de conseil.

En outre, on déduit de ce passage la réponse à la première supposition du P. Lettore, c'est-à-dire que celui qui voulait faire le contrat le jugeait certainement licite et non douteux, tenant pour vraie l'opinion qui le défendait; mais saint Antonin n'entendait certainement pas parler d'une opinion tenue pour vraie, mais d'une opinion regardée comme douteuse; autrement à l'obstination de ceux qui voulaient prouver que ce contrat était illicite à cause de cette règle, que dans les doutes il faut suivre le parti le plus sûr (« Volentes » probare, contractum esse illicitum, inducunt il» lud : in dubiis, tutior via est eligenda »), le saint aurait sottement répondu que cette maxime des canons n'était point de nécessité, mais seulement de grand mérite : « Hoc esse verum de honestate et » majoritate meriti, non de necessitate quoad om-

» nia dubia; » lorsqu'il aurait dû dire que cette règle avait son application seulement dans les cas douteux, mais non pas quand celui qui agit est certain de la vérité de son opinion. Le saint dit cependant que ce sentiment des canons n'était pas de précepte universel pour tous les doutes (*quoad omnia dubia*), mais seulement de conseil pour les doutes spéculatifs qui sont probables de l'un et de l'autre côté, et spécialement pour ce contrat dont il parlait, contrat qui était seulement probablement licite, puisque beaucoup de docteurs le défendaient, et l'Église n'avait rien déterminé de contraire; bien qu'il fût douteux, par la raison que plusieurs autres pensaient le contraire, comme il l'avait d'abord noté au § 28. C'est pourquoi, au § 32, il ajoute : « Item cum dicunt, quod exponere se periculo » peccati mortalis est mortale secundum B. Tho» mam, etc., respondetur : qui emit prædicta jura, » potest non dubitare de hoc, sed opinari licitum » esse, ex quo per Ecclesiam non est determinatum » contrarium, et multi sapientes et periti licitum » asseverant. » C'était là-dessus que s'appuyait le sentiment pratique pour célébrer licitement ce contrat douteux (comme il a été déclaré plus haut dans ma première objection) en sortant du doute pratique et du danger de pécher, c'est-à-dire parce que l'Église n'avait point déterminé le contraire, et parce que beaucoup de savants approuvaient pour licite ce contrat, bien qu'il fût aussi probablement illicite par l'autorité des autres savants, comme on doit nécessairement l'entendre, d'après la première objection, que le contrat étant douteux, on devait s'en abstenir en vertu de la règle *in dubiis, tutior via est eligenda*. Mais à cette première objection le saint

avait répondu que cette règle n'était point pour ces sortes de doutes qui avaient des partisans de l'un et l'autre côté, et que, par conséquent, il était licite de faire ce contrat.

D'autres auteurs, comme Soto, Abbate et Suarez (1) disent que la règle *in dubiis, tutior via est eligenda* n'est point pour tous les doutes, mais seulement pour les cas proposés dans les textes et pour les doutes de fait et non de droit. Et le P. Suarez ajoute que tel est le sentiment de tous les docteurs, et ensuite il conclut (au n. 13) : « Denique infero, » decisiones illas non extendendas ad omnes casus » dubios, obligando omnes, ut in conscientia semper » teneantur suscipere quod est tutius, quia non sem» per habent locum rationes, quæ ibi moverunt » pontifices. Præcipue mihi est certum, non extendi » ad dubium juris, quia solum agunt de dubio » facti ; neque in dubio facti, cum sit longe dissimi» lis ratio, quia ubi jus non est certum, non fit in» juria. » Et il s'appuie de S. Anton., Silv., Nav., Angles, Henriquez (1), Gerson, Nyder, Tabiena, Pelbarte et Angelo s'expriment de la même manière.

Je réduirai à deux mes réponses à opposer à la maxime *in dubiis, tutior via est eligenda.* Que dit cette maxime? *In dubiis, tutior via est eligenda.* Bien. Donc, toutes les fois que la conscience est dans le doute, l'homme ne peut agir sans éprouver des remords (et tels étaient les cas des textes, dans les-

(1) Soto de justi. l. VII. p. 3. a. 2. Suarez t. 5. in 5. p. d. 40. sect. 6. n. 8. Aslos in cap. significasti.

(2) S. Ant. vide loc. cit. Sylvest. v. jejunium. q. 10. n. 27. dict. 2. in fin. Nav. man. cap. 27. n. 181. Angles p. 1. de jejun. q. 9. a. 1. dub. 2. concl. 3. Henriq. lib. XIV. de irreg. cap. 3. n. 4. in fin.

quels on ne pouvait former un sentiment certain, ni direct, ni réfléchi, pour l'honnêteté de l'action). Mais qu'arrive-t-il quand, nonobstant la maxime citée, l'homme, par quelque principe réfléchi, se forme le sentiment pratique moralement certain? Alors il n'est plus *in dubiis*. Que l'on puisse se former ce sentiment certain par quelque principe certain réfléchi, c'est ce dont personne ne doute, pas même mon adversaire (comme nous l'avons vu), et les canons eux-mêmes l'admettent, comme on peut spécialement le voir dans le ch. *Dominus de secund. nupt.*, et dans le can. *Quid culpatur* 4, diss. 1, et dans d'autres.

L'autre réponse est celle-ci : Le sentiment que cette maxime de devoir choisir la voie la plus sûre est une loi générale pour tous les doutes, de sorte que dans tous les doutes directs même de droit et spéculatifs, qui, dans la pratique, pourraient se résoudre par quelque principe réfléchi certain, n'est point certain. Je le tiens non pour probable mais pour très improbable toutes les fois que le doute peut être détruit par le sentiment certain réfléchi, et c'est ainsi que pensent Soto, Abbate, Covarruvias, saint Anton., Silv., Nav., Anglès, Henriq., Suarez, etc. (1). Cela posé, je dis : cette loi qui ordonne de suivre le parti le plus sûr dans tous les doutes de fait et de droit pratiques et spéculatifs est au moins une loi douteuse, et si elle est un

(1) Soto de just. l. VII. q. 3. a. 2. Abbas in cap. Significasti. Covarruv. in Clement. Si furiosus, de hom. S. Antonin. p. 1. tit. 3. cap. 10. § 10. post 6. reg. v. Notandum est, Sylvest. v. jejunium q. 10. n. 27. dict. 2. in fin. Navar. man. cap. 27. n. 181. Angles p. 1. de jejun. q. 9. a. 1. dub. 2. concl. Henriq. l. XIV. de irreg. cap. 9. n. 4. in fin. Suar. t. V. in 3. p. d. 40. sect. 5. n. 14. ad 18. et sect. 6. n. 8.

loi douteuse, elle n'est point une loi qui oblige.

C'est ainsi que j'ai écrit dans ma Dissertation; mais le P. Lettore me fait maintenant cette objection : « Si donc cette loi (de devoir suivre dans tous les doutes la voie la plus sûre) est douteuse, il n'est donc pas certain, dit-il, comme le veut votre système que les lois douteuses particulières n'entraînent point une obligation, puisqu'il est probable que, dans le doute, il faut s'en tenir toujours au sentiment le plus sûr; » et ensuite il conclut: « Donc tout votre système est renversé, sans espérance de pouvoir le relever. » Mais doucement, jetons du jour sur ses arguments et les miens, et voyons où se trouve la vérité. Voici mon argument: La loi douteuse n'oblige pas (ce que j'ai prouvé ailleurs); cette loi générale des canons, de devoir, dans les doutes, suivre le parti le plus sûr, est au moins douteuse, par conséquent elle n'est point un loi qui oblige. Il me semble que cet argument, fait d'après les règles de la dialectique, conclut parfaitement.

Voici maintenant l'argument du P. Lettore: « Vous accordez que la loi dont nous parlons est pour le moins une loi douteuse. Si elle est douteuse, elle est appuyée sur des fondements également ou presque également probables que ceux du sentiment contraire; autrement elle ne serait point douteuse, mais certainement fausse; donc votre sentiment n'est point certain. » Je ne sais comment on peut tirer une telle conséquence de semblables prémisses. « La loi des canons est pour le moins probable; donc votre principe (que la loi douteuse n'oblige pas) n'est point certain. » Qui ne voit que mon adversaire sort ici des limites? Il propose ensuite l'argument d'une autre manière, mais en substance il dit

la même chose, et finalement il conclut : « Pensez-y et repensez-y, Monseigneur, autant que vous le voudrez, vous ne parviendrez jamais à trouver une réponse soutenable à cet argument. » Mais, sans trop y penser et y repenser, je réponds que dans les doutes je tiens la voie la plus sûre, non pour probable, mais pour très improbable, suivant les raisons déjà données; mais supposé qu'elle ne fût pas improbable, elle n'est tout au plus que probable, puisqu'il y a tant d'autorités et de motifs qui la réfutent. Et si elle est seulement probable, elle n'est point certaine, mais douteuse, et comme telle elle n'oblige pas. Quelle force peut donc avoir son argument? « Si cette loi générale est pour le moins probable, donc votre principe n'est point certain. » Je laisse au lecteur à le décider. En somme, ma réponse est celle-ci : La même raison qui me persuade que les lois particulières n'obligent pas, quand elles sont douteuses, puisqu'elles ne sont pas suffisamment promulguées : cette même raison m'assure que cette loi universelle de devoir s'en rapporter à l'opinion plus sûre dans tous les doutes, n'oblige pas puisqu'elle est incertaine; et c'est pourquoi l'opinion, que la maxime des canons de devoir choisir dans les doutes la voie la plus sûre, soit une loi générale pour toutes les espèces de doutes, lors même que cette opinion fût probable, cette opinion, dis-je, n'infirme pas la certitude de mon principe que toutes les lois divines, générales ou particulières, n'entraînent pas une obligation certaine toutes les fois qu'elles sont strictement douteuses. Ensuite ce que j'ai dit, en parlant de la loi universelle supposée, *elle étant incertaine*, je l'ai dit pour répondre directement à l'argument que m'a opposé le P. Lettore, et pour

mettre en avant mon autre raison, c'est-à-dire que, bien que la loi de devoir suivre le parti le plus sûr dans tous les doutes fût une loi douteuse, du moins est-elle une loi qui n'oblige pas. Du reste, comme je l'ai déjà dit, je tiens pour certain que cette loi universelle ne regarde pas tous les doutes, mais seulement ceux qui ne peuvent pas être déposés pratiquement de la conscience au moyen de quelque principe certain direct ou réfléchi. Cette loi universelle, je le répète, n'existe pas et ne peut exister, d'après S. Thomas, qui enseigne qu'une loi qui oblige ne peut pas exister avant qu'elle ne soit connue, et dont on n'a point la science. Et quand j'ai dit dans ma Dissertation : *cette loi générale est au moins douteuse*, je n'ai pas entendu le dire dans le sens que l'a compris mon adversaire, mais dans le sens contraire, c'est-à-dire que cette loi générale *n'existe pas* (comme je le tiens pour certain) *ou est au moins douteuse.*

Mon adversaire m'oppose en outre ce qui se trouve écrit dans la circulaire de 1749 faite par Benoît XIV *pour la préparation à l'année sainte*, en langue italienne, où le pontife donne au confesseur ces avertissements : « Dans les matières douteuses on ne doit point s'en rapporter à sa propre opinion, et, avant de répondre, il ne faut pas se contenter de voir un seul livre ; *on doit en méditer beaucoup. Il faut approfondir les plus respectables, et prendre ensuite le parti qu'on croira le plus conforme à la raison et aux autorités.* » Nous nous sommes expliqué de même pour les usures dans la même circulaire (qui est la 143ᵉ du tom. 1 de notre Bullaire, au § 8, etc.), et maintenant nous répétons la même chose, la maxime ne devant point être restreinte à la seule matière des usures, etc.

Mais j'ai répondu à cette objection dans ma Lettre apologétique, imprimée après ma Dissertation, et j'ai dit premièrement que la Lettre latine qui porte la date du même jour ne dit point la même chose. Voici ce qu'on y trouve : « Libros consulant, quorum » doctrina solidior, ac deinde in eam descendant » sententiam, quam ratio suadet et firmat auctori- » tas ; nec aliud sane docuimus in nostra encyclica » super usuris, etc. » De sorte que la Lettre latine ne dit pas qu'on doit suivre *le parti le plus conforme à la raison et aux autorités*, mais qu'il faut consulter ces livres qui sont de doctrine plus solide, et embrasser ensuite le sentiment *que la raison et l'autorité conseillent.* Le P. Lettore croit que ces paroles veulent qu'on suive le sentiment uniquement vrai ; mais moi et beaucoup d'autres nous croyons qu'elles veulent qu'on suive le sentiment qui, d'après la raison et les autorités, est vraiment probable, condition communément exigée par les auteurs probabilistes pour toutes les opinions gravement probables, c'est-à-dire qui sont assistées de la raison et de l'autorité, autrement on devra toujours suivre l'opinion plus sûre. Je dis de plus qu'on doit préférer la Lettre latine à la Lettre italienne, d'abord parce que la Lettre italienne ne regarde que l'Italie, tandis que la latine est pour tout le monde chrétien ; ensuite parce que la Lettre latine est plus conforme à celle faite en 1745 sur les usures, Lettre citée par le même pontife, où il était dit : « Plures » scriptores examinent qui magis prædicantur ; de- » inde eas partes suscipiant, quas tum ratione, tum » auctoritate confirmatas intelligent. » En outre, lors même qu'on devrait suivre la Lettre italienne, où a-t-il jamais été déclaré qu'elle contenait un pré-

cepte rigoureux et non un simple conseil, étant hors de doute que tout confesseur (ordinairement parlant) doit conseiller à ses pénitents de suivre le parti le plus sûr dans les opinions probables? En un mot je réponds que, lors même que ce ne fût pas un conseil, mais un précepte, il n'y aurait de réprouvé que l'usage de l'opinion moins probable, et non pas l'usage de l'opinion également probable. J'ajoute que si Benoît XIV (1) avait cru que l'on ne peut pas suivre les opinions probables moins sûres, il aurait injustement, dans son ouvrage *de Synodo*, (réimprimé par lui et augmenté de beaucoup de doctrines qu'on suivait lors de son pontificat) défendu aux évêques de condamner beaucoup d'opinions qui aujourd'hui sont très controversées et universellement tenues pour douteuses, comme est l'opinion que *clerici sunt veri Domini fructuum beneficiorum suorum*; et la raison qu'il donne c'est: *quia id controvertitur inter theologos.* Il parle aussi de même des opinions qui existent touchant l'action de donner le viatique pour un nouveau péril survenu à celui qui dans le même jour a communié, et il conclut en disant : « In tanta opinionum varietate, doctorum» que discrepantia, integrum erit parocho eam sen» tentiam amplecti, quæ sibi magis arriserit (2). » Et en parlant de la question de savoir si c'est un sacrilége de recevoir le sous-diaconat en état de péché mortel, il dit: « Dubii pariter causa et nos » hæremus; adeo autem rationes attigimus, ut vi» deant, episcopi non posse indubitanter sacrilegii » damnari, qui cum conscientia peccati lethalis ordi-

(1) Benedi. XIV. de Syno. cap. 1. n. 24.
(2) Benedict. XIV. de Synod. cap. 4. n. 9. et cap. 11.

» nes diaconatu inferiores suscipere non reformidat. » Benoît XIV aurait donc injustement dit : « J'ai défendu aux évêques de condamner dans ce cas les opinions bénignes, par la raison qu'elles étaient douteuses et controversées. » Mais par la même raison qu'elles étaient ainsi douteuses et controversées, s'il avait tenu pour loi universelle et obligatoire le dire des canons que *in dubiis, tutior via est eligenda*, il aurait dû avertir les évêques que, vu cette loi universelle, ils devaient également condamner de telles opinions.

Mon adversaire me dit qu'outre tant de raisons qui militent en faveur de son système, toute l'autorité de l'assemblée de Paris et les nombreux édits des évêques (particulièrement de France) et de tant d'autres docteurs devraient, sinon me persuader, du moins me faire douter de la certitude morale de mon système. Je réponds et j'avoue que le poids, non des raisonnements, mais de l'autorité des personnes qui pensent autrement, m'a pendant quelque temps donné à penser, et m'a obligé d'en examiner plusieurs fois, et avec grand soin, tous les fondements, sans passion et sans esprit de parti que je tiens pour certain de n'avoir jamais eu, puisque dans cette controverse je ne me suis étudié à rechercher que la vérité pour la sûreté de ma conscience qui seule m'occupe. D'autant plus que dans le commencement de mes études ecclésiastiques, je fus imbu du système rigide contraire par des maîtres qui le suivaient, et qui ne me donnèrent à lire que les principaux auteurs qui le défendaient. Aussi pendant long-temps je défendis fortement le système rigide. Mais ensuite ayant examiné avec soin et à plusieurs reprises les raisons du

principe de l'incertitude de la loi (sur lequel je fonde, comme nous l'avons vu, l'usage licite de l'opinion également probable), et toutes les objections qui ont été faites par plusieurs auteurs à ce principe, je l'ai trouvé si solide et si fondé, d'après l'autorité des théologiens, et surtout de saint Thomas, que sans hésitation je pense que mon système est très solide et certain. Je vénère beaucoup l'autorité de ceux qui pensent le contraire, mais je tiens et j'ai toujours tenu que le motif extrinsèque des autorités des auteurs ne doit et ne peut faire un poids notable que quand le motif intrinsèque de la raison pour le contraire est certain et convaincant, et n'est point dépourvu de suffisante autorité des autres docteurs qui l'approuvent.

J'observe que si l'autorité extrinsèque n'est pas plus grande pour notre sentiment, comme beaucoup le veulent, du moins n'est-elle inférieure en rien, puisqu'on ne peut nier que notre sentiment a été pendant quatre-vingts ou soixante-dix ans commun à tous les auteurs de la théologie morale, et a été défendu par beaucoup d'évêques et cardinaux, tels que le card. Sfondrat, le card. de Lugo, le card. Tolet, mons. Tapia, mons. Alvarez, mons. Ledesma, monseig. Trugles, mons. Bonacina, mons. Abelly, mons. Zerola, mons. Maldero, mons. Tudesque archevêque de Palerme, mons. Medina et mons. Barbosa (1),

(1) C. Sfondrat. theol. schol. de act. hum. C. de Lugo de sacr. pœn. d. 22, n. 3. C. Tolet. instru. sac. lib. III. c. 10. n. 7. Ep. Tapia in cat. mor. lib. VIII. q. 18. Ep. Ledesm. t. VIII. c. 22. Ep. Bonac. de peccat. q. 4. 29. Ep. Abelly medull. par. 2. tract. 2. c. 1. § 3. Malder. 1. 2. q. 19. d. 86. Nic. Tudesc. in c. Capellanus, de fer. Barbosa t. I. coll. l. II, decr. p. 408. Barth. Med. in 1. 2. q. 19. a. 6. concl. 3.

dont l'autorité n'a pas moins de poids que celle des évêques cités par le P. Lettore. Il a ensuite été défendu par une foule de théologiens et de religieux de toutes les religions, et, parmi ceux-ci, par beaucoup d'illustres dominicains, tels que Bannez, Martinez, Lorca, Lopez, Montesin, Candide, Medina, Alvarez. Il a encore été défendu par le P. Jean de Saint-Thomas, le P. Gallego, le P. Jean-Baptiste, J. Delphonse, le P. Serra, et par une foule de docteurs de l'Université de la Sorbonne, tels que Gammache, Duval, Isambert, Millart, David, Mauden, Jean Ferrerius, Lorichius et Bertaut; ainsi que par plusieurs docteurs des autres Universités, tels que Christianus Lupus, François Silvius, Antoine Perez, Jean Wigger, Pierre Navarre, le P. Suarez, le P. Vasquez (beaucoup loué par le P. Mabillon), Becan (qui a été aussi beaucoup loué par le docteur Dupin), Lessius (dont le livre intitulé: *De justitia* fut regardé comme très utile par saint François de Sales), Reginaldus, Azor (l'ouvrage duquel fut placé par Bossuet dans le catalogue des livres utiles pour acquérir la science du saint ministère). On peut y joindre une foule d'autres docteurs d'un nom célèbre, tels que Valentia, Laymann, Salonius, Aragonio, Saïr, Barbosa, Cornejo, Ponz, Platel, Farinace, Garzia, Lezana, Salas, Rodriguez, Tanner, Bardi, Breserius, Coninch., Castropolao, Filiutius, Gordon, Granade, Guttierez, Villalobos, Bossius, Schilder, Marchant, Hurtado, Preposito, Possevin, Pesanzio, Turrien, Polanco, Roncaglia, Holzmann, Elbel, Amort, de Ferraris (1), et une foule d'autres

(1) Bannez 1. 2. q. 10. a. 1. Martin. 1. 2. q. 19. a. 6. Lorca disp. 39. Lopez par. 1. cap. 120. Montesin. disp. 29. q. 5.

que nous taisons pour éviter d'être trop long. Tous ces auteurs n'étaient point des moutons, comme les appellent les antiprobabilistes, car ils étaient si estimés de leur temps, que les évêques, les confesseurs et les prédicateurs allaient puiser leur science dans leurs livres. Il n'est point vrai que les uns suivent servilement les autres, car on voit dans leurs livres mille points sur lesquels ils étaient en

Candid. disp. 1. v. Absolv. Jo. a. s. Thom. 1. 2. vide q. 19. Medina, t. 1. q. 16. a. 7. Gallego de conscient. Jo. Bapt. Idelphons. 1. 2. q. de probab. Serra 1. 2. q. 19. a. 6. dub. 4. Gamach. 1. 2. q. 19. c. 2. Duvall. de act. hum. q. 4. a. 12. Millart. t. II. cap. 13. David. Mauden. disc. 2. in 8. præc. n. 11. c. 12. Ferrer. tract. de probab. Lorich. thesaur. v. Opinio. Bertaut. Christ. Lupus, t. IX. par. 1. d. 1. cap. 1. Sylvius 1. 2. q. 19. a. 5. q. 9. concl. 3. Wigers, 1. 2. q. 19. a. 6. dub. 6. P. Navarr. lib. III. cap. 1. Suar. t. V. par. 3. disp. 40. sect. 5. Vasquez, 1. 2. q. 19. cap. 3. Becan. de act. human. Lessius de just. cap. 29. dub. 8. Reginald. lib. XIII. n. 90. Pontius de matrim. lib. X. cap. 13. Azor. t. I. lib. II. cap. 12. Malter. q. 19. a. 5. d. 86. Valent. disp. 2. q. 14. punct. 4. Laym. lib. I. tr. 1. cap. 5. Salon. de just. q. 63. contr. 2. Aragon. 2. 2. q. 63. a. 4. Sayrus clav. reg. lib. I. cap. 5. Barbosa collect. Capellanus. de fer. Cornejo tract. 8. disp. 3. dub. 6. Farinac. cons. 60. n. 9. Garzias de benef. par. 11. Lezana par. 4. verb. Opinio. Salas tract. 8. sect. 6. Rodriq. in expos. bullæ, § 9. Tanner. d. 2. q. 4. dub. 3. Bardi disp. sel. ad caud. Bresser. lib. III. de consc. cap. 6. Coninch. d. 34. dub. 10. Castropal. p. 1. tract. 1. disp. 2. Filliuc. t. II. cap. 4. q. 4. Gordon lib. I. q. 9. cap. 6. Granad. or. 2. contr. 2. d. 2. Guttier. lib. I. cap. 13. Villalob. t. I. tract. 1. d. 10. Bossius de cons. par. 1. tit. 1. § 17. n. 127. Schilder de princ. consc. tract. 2. c. 2. § 2. Marchant. tract. 5 tit. 5. q. 6. Hurtad. de pœnit. d. 9. disp. 7. Præpos. de pœnit. q. 10. n. 8. Possevin. in prax. cap. 15. Pesant. 1. 2. q. 19. disp. a. 6. Turrian. de just. disp. 31. dub. 3. Polanch. de prud. conf. cap. 1. Roncaglia lib. I. q. 1. reg. in praxi. Holzmann. t. I. p. 29. n. 131. Elbel, t. I. p. 66. n. 185. de Ferrar. bibl. vide v. Opinio.

désaccord ; il n'y avait que l'usage de l'opinion probable sur lequel ils s'accordaient. On ne peut pas croire que pendant tant d'années, où leur sentiment fut unanime, Dieu ait abandonné son Église, en souffrant que les pasteurs et les brebis suivissent une doctrine fausse et détestable, comme l'appelle mon adversaire. Je dis aussi que l'autorité de tant d'écrivains si illustres ne doit pas le céder à l'autorité des modernes qui veulent réprouver une opinion qui, pendant tant d'années, a été celle de tous les théologiens.

« Mais ces auteurs, me dit le P. Lettore, sont regardés même par vous comme s'étant trompés, puis qu'ils n'arrivent à l'usage de l'opinion probable qu'en la faisant découler de ce principe tant réprouvé par vous : « Qui probabiliter agit, prudenter agit. » — Oui, monsieur, je dis que ce principe ne suffit pas pour agir licitement, parce que, n'ayant pour tout fondement que la seule probabilité de l'opinion, il lui manque la certitude morale de l'honnêteté de l'action. Néanmoins je juge que les auteurs cités plus haut ne faisaient qu'appuyer leur sentiment sur ce principe. En effet, d'un autre côté, ils avançaient que pour agir licitement il faut la certitude morale que l'action est honnête, selon ces paroles de l'Écriture : « Ante omnia verbum verax præcedat te, et ante » omnem actum consilium stabile. » (Eccl. XXXVII, 20.) C'est ce que veut dire le cardinal Bellarmin lorsqu'il écrit à un évêque (chose dont le P. Lettore fait tant de cas qu'il le met à la fin de son livre) que quand la conscience ne trouve pas la certitude morale de bien agir (vérité que seule on peut et l'on doit chercher dans les matières morales), on doit suivre le parti le plus sûr. D'un autre côté, ces mêmes auteurs avaient

écrit et enseigné que la loi qui n'est pas suffisamment promulguée n'oblige pas, et que quand la liberté possède, la loi douteuse ne peut pas entraîner une obligation certaine ; donc s'ils n'expliquaient point ces principes, du moins les supposaient-ils. Un auteur probabiliste (1) dit que celui qui agit selon l'opinion probable, outre le jugement opinatif direct, a au moins virtuellement le jugement direct, au moyen duquel il juge certainement de la bonté de son action. Les auteurs cités regardent, il est vrai, comme un axiome ces paroles: « Celui qui agit avec probabilité, agit prudemment; » mais si on leur avait demandé: « Comment celui-là pouvait-il agir prudemment, qui agissait sans le sentiment certain de la conscience ? » ils auraient facilement répondu que le sentiment certain se formait par les autres principes énoncés plus haut; de sorte que l'axiome cité était regardé par eux non comme un principe, mais plutôt comme une conséquence ou un corollaire qui se déduisait des autres principes; d'autant plus que les auteurs probabilistes, plus soigneux que les anciens, comme Suar., Less., etc., se sont bien servi du principe de l'incertitude de la loi pour fonder l'usage licite des opinions probables. Du reste, il est certain que dans le principe les choses n'étaient pas aussi bien discutées comme elles le sont maintenant, et par cette raison on parlait plus confusément, en confondant le jugement direct avec le réfléchi. C'est pourquoi ce n'est pas par hasard que le P. Eusèbe Amort écrit que l'assemblée de France, en condamnant l'usage de l'opinion également probable, eut égard au jugement

(1) Ferraris bibli. t. II. V. conscientia, n. 8.

direct de l'axiome *qui probabiliter agit, prudenter agit*, mais non pas au jugement réfléchi.

Donc, répond mon adversaire, les évêques de France *n'ont point eu la réflexion du jugement qu'alors la loi est douteuse? Ils ne s'en occupaient donc nullement?* Nous répondons: non, monsieur; ils ne s'en occupaient point alors, il s'agissait de la doctrine contraire qui disait que chaque fois que les raisons des deux côtés examinées, l'esprit reste également porté à croire que l'action est permise ou non, elle peut licitement être faite. Or, cette doctrine fut réprouvée par l'assemblée, en disant: « In » dubiis de salutis negotio, ubi æqualia utrinque sese » offerunt rationum momenta, sequamur id quod » est tutius, sive quod est in eo casu unice tutum. » De sorte qu'on ne parlait que du jugement direct, sur lequel devait se fonder le dernier sentiment pratique, si des raisons égales d'un côté et d'autre s'offrant à l'esprit, on pouvait embrasser le parti moins sûr; et l'assemblée dit avec raison que non, et, dans ce sens, elle réprouva la doctrine opposée. Je trouve que le P. Gonet (qui n'avoit pas moins de discernement que les évêques de France) dit que quand il y a deux opinions également probables, on doit choisir la plus sûre; mais voyons-nous pourquoi? le voici: « Ratio est, quia » in moralibus et practicis debet (*homo*) determinari » a prudentia, subindeque moveri ex aliquo motivo » prudenti intrinseco, vel extrinseco; quando au» tem opiniones sunt æque probabiles, non potest » determinari ex aliquo motivo intrinseco, seu ex » aliqua ratione præponderante, cum tunc rationes » in utramque partem sint æquales. Ergo tunc debet » determinari ab aliquo motivo intrinseco prudenti,

» quod non potest esse aliud quam major securitas...
» Unde cum in concursu plurium opinionum homo
» sit anceps, nesciens in quam partem inclinet, ut
» prudenter agat, debet eligere securiorem (1). »
De sorte que Gonet parle de celui qui, dans un tel doute, n'a pas un motif suffisant, ni intrinsèque, ni extrinsèque, pour se déterminer pour le parti moins sûr. Et voilà comment le P. Gonet ainsi que l'assemblée parlaient du jugement direct et non du refléchi. Je suis certain que si l'assemblée de Paris, le P. Gonet et les autres évêques que m'oppose le P. Lettore, avaient examiné la question sous l'aspect proposé par moi, c'est-à-dire selon le jugement réfléchi, fondé sur les raisons que j'ai exposées plus haut, ils n'auraient nullement réprouvé notre opinion. Autre chose est de dire que, quand il y a des raisons égales pour croire une action permise d'un côté et non de l'autre, on peut licitement faire cette action; c'est certainement là une erreur: et autre chose est de dire que la loi n'oblige pas quand il y a des raisons égales pour croire qu'elle existe ou qu'elle n'existe pas, parce qu'alors la loi, lors même qu'elle existerait, n'est pas suffisamment intimée: il n'y a que le doute de la loi qui est intimé. On dit que les docteurs anciens nous ont tous été contraires; on le dit, mais on ne le prouve pas. Ces docteurs ont parlé avec beaucoup d'obscurité et de confusion, et, quand ils ont dit qu'on devait suivre les opinions vraies ou plus conformes à la raison, on peut croire qu'ils ont parlé, non du jugement direct spéculatif, mais du dernier sentiment réfléchi et pratique, qui, sans aucun doute, doit être

(1) Gonet manu. t. III. tract. 3. cap. 16. q. 4.

moralement certain. Voilà comment parle Cajétan (1). Il dit que la certitude morale de l'honnêteté de l'action se tire souvent du dernier jugement pratique; autrement les docteurs ne pourraient pas embrasser une foule d'opinions qui spéculativement sont douteuses, sans s'exposer à pécher : « Doctores alioqui passim periculo se exponerent, » eo quod innumera sunt dubia, quorum alteram » partem amplectuntur, ut absque scrupulo ope» rentur, et tamen an veritatem speculative eviden» ter habeant, non pertinaciter asserunt. » Et ensuite il conclut : « Non est ergo spectandum ad » hæsitationem magnam, vel parvam, ad fidem cer» tam vel incertam de licito, vel illicito absolute, » sed ad rationem operandi in singulari. Si enim » applicatio (voilà le sentiment pratique) certa est, » quicquid tam in ratione, quam in appetitu fluc» tuet, scrupulus est, quo stante licite oppositum » operamur. »

Du reste, saint Antonin, comme nous l'avons vu, dit que le confesseur doit conseiller au pénitent de suivre le parti plus sûr dans les opinions douteuses; mais s'il ne voulait pas le faire, il ne doit pas le condamner ni lui refuser l'absolution. Sylvestre (*Verb. scrupulus*), approuve ce que dit saint Antonin; recherchant ici « quomodo se de» beat habere scrupulosus in eligenda opinione, » ubi doctores variant, » il répond : « Dico secun» dum archiepiscopum, quod tuta conscientia potest » quis eligere unam opinionem (de celles *ubi docto» res variant*), et secundum eam operari, si habeat » notabiles doctores, et non sit expresse contra dé-

(1) Cajet. opusc. t..... tract. 31. resp. 15.

» terminationem Scripturæ, vel Ecclesiæ, etc. » Jean Nyder écrit : « Inter contrarietatem opinionum eligens unam partem tunc videtur securus in conscientia, quando illa opinio non est evidenter » contra sacram Scripturam, vel determinationem » Ecclesiæ... contentus esse debet certitudine morali, et pro posse formare bonam conscientiam » (voilà le dernier sentiment pratique) « in illa opinione. » Et, dans le chapitre xx, il ajoute : « Concordat etiam Bernardus Claramontensis, dicens : » Si sint opiniones inter magnos... debet consulere » aliquos, de quorum judicio confidit, etc. Ex quo » enim opiniones sunt inter magnos, et Ecclesiæ » non determinavit alteram partem, teneat quam » voluerit, dummodo judicium in hoc resideat propter dicta eorum, saltem, quos reputat peritos. » Mais on suppose que celui-ci sache que les autres docteurs tiennent le contraire. Dominique Soto écrit : « Et quando sunt opiniones inter graves » doctores utramque sequaris, in tuto habes conscientiam. »

Parlant ensuite des édits des évêques de France invoqués par mon adversaire, et cités dans divers chapitres de la troisième partie de l'ouvrage de la *règle prochaine*, etc., où il dit que le probabilisme est condamné, j'ai remarqué que toutes ces condamnations sont dirigées contre l'*apologie des casuistes* d'un certain P. Pirot, livre justement et universellement réprouvé alors, où il était dit que, pour assurer sa conscience, il fallait suivre, non seulement toute opinion, quoiqu'elle fût moins probable (indistinctement parlant), mais encore l'opinion probablement probable, et toute opinion approuvée, partant casuiste : « Quamcumque opinionem proba-

» bilem tuta conscientia amplecti posse, atque illam » etiam opinionem, quæ nonnisi probabilitér probabilis sit : atque ad conciliandam opinionibus probabilitatem satis esse non modo quatuor, sed et » trium, imo et unius etiam doctoris auctoritatem. » Tel est ce que je trouve écrit touchant le même livre dans l'endroit cité au chapitre V, par Guarnacci, qui ajoute aussi que les évêques furent obligés de recourir au roi Louis XIV pour faire réprimer l'audace de ceux qui, pour insulter les décrets de ces évêques, continuaient à répandre de telles doctrines. Mais voyons maintenant quelles furent ces condamnations des évêques. La condamnation que l'auteur du livre appelle la plus solennelle, fut celle de cinq évêques, c'est-à-dire, d'Alet, Pamiens, Comminge, Bazas et Couserans. Ceux-ci réunis ensemble, en parlant du livre, dirent : « L'auteur s'abuse si indiscrètement sur la première (c'est-à-dire sur la probabilité), qu'il ose soutenir que de deux opinions probables on peut suivre la moins sûre : qu'entre deux opinions probables, on peut choisir celle qui est moins probable; qu'on peut suivre le sentiment d'un seul, quoiqu'opposé à celui des autres : c'est pourquoi on peut inférer que quand une opinion quelconque est soutenue par quelques casuistes et même par un seul, cela suffit pour mettre l'âme en sécurité, malgré les raisons et les autorités contraires, ce qui répugne infiniment : c'est pourquoi nous condamnons la manière de tranquilliser la conscience de la façon (voilà quelle fut la condamnation) *que fait l'auteur de cette apologie*, et nous jugeons que les maximes de la probabilité, *d'après son mode d'explication*, *sont fausses*, etc. » De sorte que ces prélats ne con-

damnèrent le probabilisme que dans le mode d'explication qu'en donnait l'auteur. Monseigneur de Gondrin, archevêque de Sens, condamna également les paroles suivantes de l'auteur, n° 2 de la probabilité : « Que toutes les doctrines probables vraies ou fausses, conformes ou contraires à la loi naturelle, sont également sûres; qu'on ne court aucun danger pourvu qu'on suive l'avis de quelques casuistes; qu'on peut même préférer l'opinion moins probable, et que cette dernière n'est pas moins sûre qu'une plus probable. » Deux vicaires généraux du cardinal de Retz, archevêque de Paris, condamnèrent cette partie du livre : « Lorsqu'une opinion est probable, elle est sûre. Je dis en outre que la sécurité est toujours la même, quand il s'agit d'une action qui se fait avec une opinion probable. C'est pourquoi j'ajoute que l'opinion moins probable n'est pas moins sûre que la plus probable. Dans certains cas, le sentiment d'un seul auteur peut être préféré à l'opinion de plusieurs. » Monseigneur Nicolas Vidame de Gerborai, évêque de Beauvais, écrit aux curés : « Il suffit que vous persistiez dans la juste horreur que vous montrez contre la doctrine de la probabilité, etc., puisqu'il est certain que cette doctrine, *dans la manière dont elle est soutenue dans l'apologie*, est la source la plus périlleuse, etc. » Les autres évêques s'expriment de la même manière, en condamnant tout le probabilisme dans le sens d'après lequel il est expliqué par l'auteur du livre. Viennent ensuite trois ou quatre autres évêques, qui ne touchent en rien le point de la probabilité, mais qui condamnent le livre. Un seul d'entre eux parle de l'opinion également probable, non pas qu'il la condamne, mais il démon-

tre dans la préface son sentiment qui lui est contraire. De sorte que l'autorité des évêques de France qu'on m'oppose ne me nuit en rien, puisque leur but principal fut de condamner le probabilisme dans la *manière dont il était expliqué et entendu dans le livre de l'Apologie.*

Mon adversaire réplique : Mais arrêtez-vous, car aujourd'hui tous les évêques, les théologiens et les confesseurs, en un mot toutes les personnes sages suivent notre système. J'ai répondu à cette réplique dans la dernière lettre apologétique. Du reste, que le sentiment rigide soit aujourd'hui commun parmi les savants, c'est une belle illusion du P. Lettore. Que d'évêques actuellement pensent le contraire! Seulement ceux que je connais égalent, surpassent même ceux dont il fait mention. Plusieurs évêques et abbés m'ont écrit : « *Que ma dissertation est fondée sur des raisonnements très solides, et des principes admis même par les adversaires, raisons qui doivent persuader tout esprit non enraciné dans ses préjugés.* » Un autre abbé très savant, le P. Prosper d'Aquila, mort dernièrement, m'a écrit la lettre suivante :

« ILLUSTRISS. ET RÉVÉRENDISS. SEIG. SEIG. ET PÈRE VÉNÉRABLE.

« J'ai lu votre brochure sur l'*Usage modéré de l'opinion probable ;* elle m'a causé tant de plaisir que je l'ai relue plusieurs fois. V. S. illustriss. s'est si bien conduite dans la démonstration de l'argument, que je l'ai préférée à tous ceux qui ont traité le même sujet, et je ne sache pas qu'il me reste rien à désirer. Les principes sur lesquels vous avez

fondé votre opinion sont incontestables et admis par les deux partis, les probabilistes et les anti-probabilistes. Quand la loi n'est point certaine, elle ne peut certainement pas entraîner une obligation certaine. C'est ce que vous avez fort bien démontré en vous appuyant de l'autorité des canons des saints Pères et des théologiens du premier ordre; aussi rien n'est-il mieux démontré. Quant aux deux opinions également probables, je suis encore de votre sentiment, et je dis qu'on peut licitement suivre celle qui tient pour la liberté, bien qu'elle soit moins sûre. Elles sont trop belles les paroles du P. Bancel (citées par votre Seigneurie à la page 89): « Multa sunt, quæ tutius est facere, sed simul tu-» tius est non se credere obligatum ad ea facienda, » nisi moraliter constet de tali obligatione. » Oh! combien ensuite sont dignes d'être notées les paroles de saint Jean Chrysostome, que vous avez encore rapportées : « Circa vitam tuam esto austerus, » circa alienam benignus. » J'ai admiré avec quelle force d'argument et quelle clarté vous les expliquez; chose qui parmi toutes les autres doit se louer dans le maniement des matières difficiles. Je ne cesserai de vous remercier d'un tel don, et des lumières que j'ai puisées dans la lecture de votre livre, dont je ferai certainement un fort bon usage dans l'article que je vais faire pour le troisième volume du *Dictionnaire théologique*, et où j'engagerai beaucoup à lire votre *Dissertation* en en faisant tout l'éloge qu'elle mérite, etc. »

En effet, dans le dictionnaire cité, au mot *probable*, j'ai lu les paroles suivantes : « Je désire beaucoup qu'on lise la savante dissertation de l'évêque de

Sainte-Agate, Alphonse de Liguori, sur l'usage modéré de l'opinion probable. Il y examine deux points : le premier, s'il est permis de suivre l'opinion moins probable ; le second, si les deux opinions opposées étant également ou presque également probables, il est permis de suivre la moins sûre. Sur le premier point il répond par la négative ; dans le second il soutient l'affirmative, et corrobore son opinion par toutes sortes d'arguments, et il fait voir que c'est l'opinion la plus approuvée par les docteurs tant anciens que modernes. Il reprend dans son origine et dans ses principes une question tant discutée dans les écoles, et après l'avoir mise dans son grand jour d'après l'autorité des Pères les plus respectables de notre Église, il la confirme ensuite avec la décision des meilleurs théologiens de notre époque. Ce qu'il y a de plus admirable dans cette dissertation c'est l'ordre de la doctrine et la clarté dans l'explication. Et nonobstant les diverses cabales et détours des moralistes qui ont rendu la question embrouillée, il la traite cependant avec tant de netteté que je n'ai rien lu de plus clair en cette matière, et sa décision me semble en vérité sans réplique. J'ai cru devoir en parler de la sorte parce que j'ai hâte qu'on fasse de cette dissertation tout l'usage qu'elle mérite, car elle me paraît un chef-d'œuvre en ce genre où les autres théologiens ont écrit d'énormes volumes, en si grand nombre que chacun éprouve de l'épouvante lorsqu'il faut qu'il les lise avec attention. »

Mais il faut qu'on sache que cette note de l'abbé d'Aquila, bien qu'elle ait été imprimée dans le dictionnaire, comme je l'ai lue, n'a cependant point été mise au jour, parce que, ce dictionnaire ayant été

donné à réviser à un religieux de la même opinion que le P. Lettore et aussi passionné que lui pour le système rigide, ce religieux l'a entièrement retranchée, chose dont l'auteur se plaint beaucoup dans les lettres qu'il m'a adressées et que je conserve, puisque les censeurs n'ont le droit que de repousser les opinions qui sont contre les dogmes de l'Église ou contre les bonnes mœurs, mais non pas celles qui sont litigieuses et susceptibles de controverse.

Il est vrai, je ne le nie pas, peu de personnes écrivent aujourd'hui contre le moderne système rigide. Mais qu'y a-t-il à faire? c'est ainsi que va la *mode*, voilà ce qui est arrivé à l'abbé d'Aquila, comme je l'ai déjà dit : c'est pourquoi beaucoup de personnes, pour n'être point assaillies par les injures et les reproches dirigés contre les probabilistes modernes, se gardent de se donner pour tels. Je crois devoir noter ici ce qu'a écrit un savant évêque français, mons. de Ponts, dans un livre dernièrement mis au jour; il dit à la page 61 : « L'Église a eu la consolation de voir finir le règne du relâchement de la morale, mais elle a ensuite eu la douleur de voir surgir à sa place un rigorisme immodéré. Cette seconde erreur est aujourd'hui de mode. » Et en effet, dans le siècle passé, il y eut désaccoutumance dans certains probabilistes, qui erraient en appelant probables beaucoup d'opinions qui étaient réprouvées. Et c'est là ce mode qui fut appelé par Alexandre VII, « modus alienus ab evangelica simplicitate, et summa luxuriantium ingeniorum licentia, » c'est-à-dire le fait d'approuver comme probables ces opinions condamnées par le pontife, qui n'avaient rien moins que ce caractère; c'est pourquoi l'Église a condamné plusieurs opinions parce qu'elles étaient appelées

probables quand elles n'étaient qu'improbables, comme sont les propositions 27 et 40 proscrites par Alexandre VII, et les 1, 3, 6, 35, 44 et 57, condamnées par Innocent XI. Toutes ces propositions furent réprouvées parce qu'il y est dit : *Probabile est*, etc. C'est donc avec raison que beaucoup d'opinions de certains casuistes anciens ont été condamnées, et j'ajoute qu'il y en a à mon avis beaucoup d'autres qui devraient l'être aussi. Mais aujourd'hui, comme le dit sagement le savant prélat français que je viens de citer, a cessé le relâchement de penser. C'est pourquoi le même ajoute ensuite : » Ils n'existent plus les maîtres de la morale relâchée ; mais à eux ont succédé de nouveaux maîtres dont les maximes sont plus insupportables, puisqu'elles mettent l'homme dans le désespoir. Elles ne peuvent que provoquer la corruption des mœurs. Le nombre de ceux qui excusent leurs mauvaises habitudes avec le rigorisme qui règne aujourd'hui, le nombre (dis-je) de ceux-ci est beaucoup plus grand que celui de ceux qui ont prétendu s'excuser avec l'autorité de la morale relâchée. »

§ II. *On répond au décret de la S. C. de l'inquisition romaine, fait en l'année 1761, dont on se sert pour condamner injustement l'usage de l'opinion probable.*

En 1760, le rév. curé d'Avisio, terre du diocèse de Trente, mit au jour un livre avec onze thèses qui contenaient plusieurs propositions qu'il défendit lui-même en public. Les voici.

PROBABILISMUS.

Publicæ disputationi ven. clero Avisiensi exercitii

gratia expositus contra probabiliorismum stricte talem, utpote *negotium perambulans in tenebris.*

Pro die 10 Junii 1760, in ædibus canonicalibus Avisii.

Utinam observaremus mandata Domini certa! Quid nobis tanta sollicitudo de dubiis? Celeberr. p. Const. Roncaglia, lib. XII, c. 3.

I. Probabilismus noster versatur circa hæc tria:

Licet sequi probabiliorem pro libertate, relicta minus probabili pro lege.

Licet sequi æque probabilem pro libertate, relicta æque probabili pro lege.

Licet sequi minus probabilem pro libertate, relicta probabiliori pro lege.

Ex iis deducuntur sequentia paradoxa.

II. Usus probabilismi maxime tutus: usus probabiliorismi maxime periculosus.

III. Usus genuini probabilismi minime in laxitatem degenerare potest: usus probabiliorismi stricte talis in rigorismum excurrere debet.

IV. Probabilioristas, qua tales, qui ex consilio probabiliora sequuntur, laudabilissime operari affirmamus.

V. Probabilioristis stricte talibus, qui ex præcepto, quod nunquam clare probant, se ipsos et alios ad probabiliora impellunt, merito rigoristarum nomen imponimus.

VI. Qui nullatenus ad christianam perfectionem tendere possunt, nisi sequendo probabilissima.

VII. Abusus probabiliorismi stricte talis, non solum licentiæ frenum, sed licentiæ calcar est; quod Gallorum testimonio comprobamus.

VIII. Genuinus itaque noster probabilismus, qui nec morum corruptelam inducit, nec a sede

nnquam male fuit notatus, origine sua thomisticus, progressu ætatis jesuiticus; utpote a quo arctatus, emendatus, et a Jesuitis contra jansenianos furores propugnatus fuit.

IX. Qui ergo habitat in adjutorio fundatissimi probabilismi, sub protectione plurimorum ex omnibus orbis christiani nationibus præstantissimorum theologorum protectione commorabitur securus.

Ex historia critica.

X. Hinc sine ulla laxismi nota benignismum etiam vocamus; sed legitimum, quem suadent utraque lex cæsarea et pontificia; sed dominicanum, quem illustris dominicanorum ordo jam a primis temporibus est amplexus; sed pium, qui christianam pietatem fovet; sed thomisticum, quem S. Thomas in amoribus habuit, qui ducentas et plures opiniones libertati faventes in suis sententiarum libris docet; sed christianum, qui Christo Domino summe familiaris fuit.

O. A. M. D. et V. G.

Pro coronide. Probabilismus noster stans pro libertate, est notabiliter probabilior ipso probabiliorismo stante pro lege.

Or, ce livre fut, le 3 janvier 1761, condamné par le révérend évêque de Trente, qui ensuite envoya le doyen de son église à Rome pour faire condamner par la sainte inquisition romaine ledit livre avec ses thèses, et le 26 janvier 1761, fut prononcée la condamnation par le décret suivant : « Cum vero » theses hujusmodi, notæque theologicæ expensæ

» fuerint in c. gen., coram ss. D. N. Clemente Papa » XIII, Sanctitas sua, auditis etc., folium prædictum, » et theses in illo expositas... damnat, et prohibet, » *tanquam continentia propositiones, quarum aliquæ » sunt respective falsæ, temerariæ, et piarum aurium » offensivæ;* illam vero excerptam a num. x, nempe, » *Probabilismum, qui Christo Domino summè fami- » liaris fuit*, proscribendam (censuit) uti erroneam, » et hæresi proximam. Præfatum itaque folium, sive » theses, ut supra exscriptas, sic damnatas, et pro- » hibitas, ss. Dominus N. vetat, ne quis cujuscumque » status, etc., imprimere, ac imprimi facere, vel » transcribere, aut jam impressum, sive impressas » apud se retinere, et legere, sive privatim, sive » publice propugnare audeat, etc. » Je trouve ce décret écrit dans le livre du P. Lettore, à la page 196. Voici comme il me parle ensuite : « Que vous semble-t-il, monseigneur, de ce décret de la S. C. approuvé et confirmé par le vicaire de Jésus-Christ? » Et il ajoute ensuite que ce décret condamne expressément, au moins comme *fausse et téméraire*, la proposition que je défends, c'est-à-dire que « licet sequi » æque probabilem pro libertate, relicta æque pro- » babili pro lege. » Il dit que maintenant je ne puis plus alléguer mon ignorance, puisqu'il vient de me mettre le décret sous les yeux; que ces thèses et ces propositions ont été condamnées pour les mêmes motifs que ceux qui firent condamner les propositions contenues dans le décret d'Alexandre VII et d'Innocent XI. Il dit enfin que la censure frappe principalement sur la première où se trouve contenu tout le système du probabilisme. « C'est pourquoi, conclut-il, cette thèse contenant tout votre sentiment, on devra nécessairement dire que votre sentiment

est aussi condamné : et vous ne pouvez plus le défendre ; vous devez même vous rétracter en fils obéissant aux décrets de l'Église. » Malheur à moi donc, si je ne me rétracte pas ! Je vois que le P. Lettore va aller partout criant que je suis devenu un hérétique ou un apostat.

Un pauvre théologien du séminaire d'Udine a écrit que ce décret n'a jamais prohibé le système du probabilisme. Mais le P. Lettore le tance, dans son livre, d'une manière très galante, car il dit que ce « théologien s'est rendu ridicule et s'est montré impudent en parlant ; qu'un excès d'extravagance et d'absurdité ne peut venir que d'un esprit qui a perdu toute lumière du juste discernement ; que ses réflexions ne sont que pures chicanes et qu'elles ne méritent que mépris et dédains. » C'est une chose merveilleuse de voir la manière d'écrire de ce religieux, tantôt se moquant, tantôt enseignant, tantôt injuriant avec un air suffisant et méprisant tous ceux qui ne pensent pas comme lui ; Dieu me préserve d'une semblable manière d'écrire et de chercher à convaincre mes adversaires avec des injures et des mépris ! Mais, dira le P. Lettore, je ne parle point au hasard, mais fondé sur des raisons. Mais, si vous avez pour vous la raison, pourquoi vous servir d'injures ?

Mais voyons comment il s'exprime à mon égard. Il dit que je dois rétracter mon sentiment *comme un fils obéissant aux décrets de l'Église*. Oui, monsieur, je fais profession d'être fils obéissant de l'Église catholique romaine, et je suis disposé non seulement à me rétracter de mon opinion, mais encore à donner ma vie pour obéir aux décrets de l'Église. Et je me serais déjà rétracté de mon opi-

nion, depuis le temps qu'a été mis au jour et qu'est tombé entre mes mains le livre du curé de Trente, ainsi que le décret de la sainte Inquisition, s'il était vrai que, par ce décret, tout usage de l'opinion probable eût été condamné. Mais je ne puis et ne suis nullement tenu de me rétracter pour ce qu'écrit le P. Lettore. On voit que le livre contient plusieurs choses diverses, différentes thèses, diverses propositions, ou membres ou parties de thèses. Or, quand on sépare le livre et les thèses condamnées par le décret d'une manière confuse et comme on dit *in globo*, il s'élevait deux difficultés sur cette condamnation; la première est celle-ci : non seulement toutes les thèses du livre, mais encore toutes les parties ou propositions des thèses étaient-elles condamnées chacune en particulier? Mais, quant à cela, tous les docteurs probabilistes comme antiprobabilistes voyent que, bien qu'il fût vrai que toutes les thèses aient été condamnées, certainement toutes les propositions qu'elles contiennent ne l'ont pas été, mais qu'il n'y a eu de frappées de censure que celles qui le méritaient. Et il est clair que la condamnation de ces thèses diffère entièrement de celle des propositions faites par Alexandre VII et Innocent XI, puisque ces propositions furent condamnées chacune en particulier. Voici le décret d'Alexandre VII : « Sanctissimus decrevit prædictas propositiones, et *unamquamque* ipsarum, ut minimum, tanquam scandalosas, esse damnandas, sicut eas damnat ac prohibet, ita ut quicumque illas aut *conjunctim*, *aut divisim* docuerit, et defenderit, publice aut privatim indicet, etc. » Il dit de plus : « Insuper districte prohibet omnibus, ne prædictas opiniones, aut *aliquam* ipsarum ad

» praxim deducant, etc. » Il dit la même chose dans le décret d'Innocent XI : « Sanctissimus D. N. » decrevit sequentes propositiones, et *unamquamque* » ipsarum, sicut jacent, ut minimum tanquam scan- » dalosas esse damnandas, etc. » Et ensuite : « Qui- » cumque... illas, vel illarum aliquam *conjunctim, aut* » *divisim* defenderit, etc. » Et à la fin : « Insuper » prohibet omnibus, ne prædictas propositiones, *aut* » *aliquam* ipsarum ad praxim deducant, etc. » Alexandre VIII en agit de la même manière dans la condamnation qu'il prononce contre la xxxi° proposition.

Mais, dans le décret rapporté par le P. Lettore, il est dit : « Sanctitas sua (Clemens papa XIII) au- » ditis, etc., folium prædictum, et theses in illo ex- » positas... præsenti decreto damnat, et prohibet, » tanquam continentia propositiones, quarum aliquæ » sunt respective falsæ, temerariæ, et piarum aurium » offensivæ; illam vero excerptam a num., etc. » De sorte que le livre et les thèses ne sont point condamnées dans toutes les parties qu'ils renferment, mais ils sont condamnés *comme contenant des propositions dont quelques unes sont*, etc. Toutes les propositions des thèses ne sont donc pas toutes condamnées, il n'y a que celles qui sont fausses ou téméraires qui le sont. Et puisqu'il en est ainsi, on ne dit pas ici : « Prohibet ut quicumque illas, aut » conjunctim, aut divisim docuerit et defende- » rit, etc., » comme cela se trouve dans les décrets d'Alexandre VII et d'Innocent XI; mais il est dit : « Præfatum itaque folium, sive theses ut supra ex- » scriptas *sic* damnata et prohibitas, SS. Dominus N. » vetat, ne quis imprimere, retinere et legere, etc., » audeat. » Le mot *sic* indique que les thèses n'é-

taient pas entièrement condamnées en elles-mêmes; mais *comme renfermant des propositions dont quelques unes*, etc. Il est donc seulement défendu de soutenir ces thèses *conjunctim aut divisim*, comme cela a été dit dans les décrets des pontifes mentionnés plus haut. En effet, c'est précisément ainsi que furent condamnées ces thèses par l'évêque de Trente dans son décret où il est dit : « Noveritis » itaque a nobis articulos, quos infra subjicimus, » acervatim sumtos omnino rejici, prout rejicimus, » prohibentes ne idem articuli acervatim sumti in » disceptationem usumque deducantur. » Et on doit certainement croire que la sainte Congrégation a fait sa condamnation uniforme à celle de l'évêque de Trente, suivant sa demande.

Ce n'est donc pas, comme le pense le P. Lettore, toutes les parties du livre et des thèses qui sont condamnées; aussi est-il arrivé à mettre parmi les propositions condamnées même ce passage du P. Roncaglia (1), cité par l'auteur du livre, non comme thèse, ou comme partie de quelque thèse, mais seulement par indice et pour servir d'introduction à ses thèses : « Utinam observaremus mandata Dei certa! quid nobis tanta sollicitudo de » dubiis? » Mais le livre et les thèses ne sont condamnés qu'autant qu'ils contiennent des propositions dignes de censure. Et en parlant de la première thèse, on n'en a point condamné la première proposition ou première partie qui dit qu'il est permis de suivre l'opinion la plus probable lorsque la moins probable est pour la loi; autrement elle serait elle-même condamnée, cette sentence qu'on peut dire

(1) Roncaglia, lib. II. cap. 3.

avoir été celle de tous les probabilistes anciens, de Gonet, Sylvestre, Wigandt, Cardinati et autres. Disons en outre que la seconde partie qui dit qu'il est permis de se servir de l'opinion également probable pour la liberté est cependant condamnée; selon notre sentiment, il restait seulement en doute si on avait condamné au moins la troisième partie ou membre de cette première thèse où il est dit qu'il est permis de suivre même l'opinion la moins probable et la moins sûre, et comme la proposition est générale, de sorte qu'elle peut comprendre même l'opinion notablement ou certainement moins probable, on doutait pour cela qu'elle eût été condamnée; on doutait de même aussi que la dernière thèse eût été condamnée, thèse où il est dit : « Probabilismus noster stans pro libertate est » notabiliter probabilior ipso probabiliorismo stante » pro lege. » On doutait même, dis-je, que cette thèse eût été condamnée, par la raison que l'auteur de la thèse ayant déclaré que son probabilisme accordait qu'il était permis de suivre indistinctement l'opinion la moins probable, il venait à défendre avec cette dernière proposition que le système qui veut qu'il soit permis de suivre toute opinion moins probable, soit notablement plus probable que le système qui veut qu'on doive suivre la plus probable pour la loi.

Cela posé, il restait donc prouvé pour tous, que malgré la condamnation prononcée contre toutes les thèses, toutes les propositions ou parties de ces propositions n'étaient point condamnées; il restait seulement à éclaircir le doute si le livre et les thèses étaient ainsi condamnés *in globo:* toutes les thèses avaient été condamnées en particulier ou seulement

quelques unes d'elles, puisque l'on voyait qu'il n'était point dit dans le décret *omnes theses*, et l'on pouvait douter que ces mots *quarum aliquæ* se rapportassent aux thèses ou aux propositions qu'elles renfermaient. D'autant plus qu'aucune thèse ne mérite entièrement la censure, et que, comme il a été déjà dit, l'évêque de Trente avait dit dans son décret : « Articulos quos infra subjicimus, im» probamus, prohibentes ne iidem articuli acer» vatim sumti in disceptationem usumque deducan» tur. » Mais quoi qu'il en soit, ce doute a été levé par la sacrée Inquisition de Rome, puisque la condamnation de ce livre ayant été insérée dans l'indice des livres défendus par ordre de la sainte Congrégation, il n'a pas été dit (comme on le voit écrit dans l'appendice nouvellement ajouté à l'indice) qu'on condamnait *folium et theses in illo expositas;* mais il y est simplement dit : « Plagula undecim thesium, » cui titulus : probabilismus disputationi, etc. » De sorte que maintenant la sainte Congrégation a déclaré qu'il n'y avait de condamné que la susdite *plagula*, c'est-à-dire la feuille des onze thèses et par conséquent seulement les thèses qui méritent la censure et non pas toutes celles qu'elle renferme. Et en effet, pour m'éclaircir sur ce sujet, en ayant écrit dernièrement à deux consulteurs du saint Office de Rome, c'est-à-dire au revérendiss. P. Thomas Augustin Ricchini, maître du sacré palais, et au revérendiss. P. Pie Thomas Schiara, secrétaire de la sainte Congrégation de l'index, hommes d'une grande doctrine et d'une vaste intelligence que tout le monde leur reconnaît, ils m'ont courtoisement répondu et enlevé tout doute et je conserve leurs lettres; voici comment m'a répondu le P. Ricchini :

Illustriss. et révérendiss. Seig. Seig. et Maître vénérable.

« Pour obéir aux ordres de V. S. Illustriss. je réponds brièvement au doute proposé et je dis que la condamnation et la prohibition faites par le saint Office tombent sur le livre entier des propositions et non sur chaque proposition en particulier; de la même manière que, quand un livre contenant des propositions regardées comme erronées est prohibé, la prohibition tombe bien sur tout le livre, mais non pas sur toutes les propositions qu'il renferme. C'est pourquoi on a placé la prohibition dans le dernier appendice de l'index que je vous remets ci-inclus, comme vous pourrez le voir à la lettre P, mot *plagula*. Il en résulte que la première proposition n'est pas autrement condamnée; on ne pouvait la réprouver sans adopter le tutiorisme et condamner le commun des théologiens qui le soutiennent. Je crois que cela suffira pour tranquilliser votre conscience et celle des autres, et vous pourrez faire de cette notice tel usage que vous jugerez convenable, etc. » Ici le révérendiss. Père fait seulement mention de la première proposition parce que je l'interrogeai spécialement touchant cette dernière, c'est-à-dire si la sainte Congrégation avait jamais condamné la première proposition qui admettait l'usage de l'opinion probable, lors même qu'eût été probable l'opinion qui tenait pour la loi.

La lettre du révérendiss. P. Schiara est plus longue et plus expressive ; voici ce qu'il m'a écrit :

ILLUSTRISS. ET RÉVÉRENDISS. SEIG. SEIG. ET PÈRE VÉNÉRABLE.

« Pour mieux obéir aux ordres de V. S. illustriss., et la rendre mieux informée sur la demande qu'elle m'a faite, je lui envoie copie du livre contenant les thèses publié à Trente, avec la condamnation prononcée par feu monseig. d'Albertis, évêque de cette ville, et ensuite prohibé par le pape dans la congrégation du saint Office, le 26 fév. 1761. Monseigneur d'Albertis, comme vous le verrez par son décret, prohibe les articles *acervatim sumtos*, et le pape prohibe le livre « tanquam continens » propositiones, quarum aliquæ sunt respective » falsæ, temerariæ, etc. » C'est pourquoi, dans l'index des livres prohibés, on n'y a placé que le titre du livre. Voyez le dernier appendice imprimé en janvier 1763, au mot *Plagula*, où est inséré le livre dans ces termes précis : « Probabilismus disputationi » ven. clero avisiensi exercitii gratia exhibitus contra » probabiliorismum stricte talem, ut pote negotium » perambulans in tenebris, pro die 10 junii 1760, » in ædibus canonicalibus Avisii. » D'après le seul titre du livre condamné, chacun voit facilement que le probabilisme n'a point été condamné, et que par conséquent on n'a point aussi condamné la proposition : « Licet sequi probabiliorem pro » libertate, relicta minus probabili pro lege, » proposition qui est le sentiment commun des probabilistes modernes. Bien qu'il soit vrai que la condamnation ne favorise pas le probabilisme, on ne peut cependant pas dire qu'elle prohibe le probabilisme, et ceci est le sentiment commun et le vérita-

ble. Je ne crois pas que pour cela les probabilistes doivent cesser de suivre leur système. Voilà toute la réponse que je puis vous donner, etc. »

Ces deux révérendiss. Pères étant consulteurs du saint Office, et bien informés de l'esprit de la Congrégation et du pape, je crois que chacun d'eux mérite la plus grande croyance.

De plus, pour mieux m'assurer de la vérité, j'en ai encore écrit à l'éminentiss. monseig. le card. Galli, en le priant instamment d'en parler avec notre pontife, Clément XIII, pour entendre de sa bouche la vérité sur ce point; et je voulais spécialement savoir si la première thèse du livre avait été condamnée en ce qu'elle contenait l'usage de l'opinion probable. J'écrivis que sa sainteté, comme docteur universel de l'Eglise, en traitant de la condamnation d'une doctrine si controversée et d'une si grande conséquence, ne pouvait refuser la déclaration nécessaire à un évêque qui la réclamait. Et l'éminentiss. seig. card. pénitencier m'a répondu brièvement, mais dans ce peu de paroles il a renfermé toute la substance du point, et l'a mis au jour avec des termes si propres et si clairs qu'on ne pouvait désirer rien de mieux. Voici comment il s'exprime :

ILLUSTRISS. ET RÉVÉRENDISS. SEIG. SEIG.

« Personne ne sait mieux que moi d'après la profonde doctrine de V. S. illustriss. et révérendiss., que dans les condamnations et prohibitions des livres, on ne doit jamais regarder comme condamnées toutes les propositions qu'ils renferment, puisqu'il y en a beaucoup de vraies, même dans Luther, Cal-

viri, etc. Mais comme il s'en rencontre d'autres qui sont mauvaises et pernicieuses, c'est pourquoi, par la condamnation et la prohibition, l'Église avertit ses enfants qu'ils ne doivent point lire ces livres, bien qu'ils ne soient pas entièrement faux. Je puis vous assurer que dans la condamnation du livre dont vous me parlez, on n'a point entendu condamner aucune des propositions qui sont en controverse dans les écoles catholiques et si sagement défendues par beaucoup de docteurs; mais on a voulu le défendre à cause de ces propositions que l'Église a crues dignes de censures. »

D'après cela, j'espère que le P. Lettore pourra maintenant m'accorder de pouvoir me dire vrai fils de l'Église sans être obligé de me rétracter, vu la condamnation du pape dont je viens de parler, et dont il fait tant de cas. Du reste, j'admire l'esprit de ce bon religieux dans sa manière d'avertir avec tant de chaleur un évêque à être obéissant aux décrets de l'Église, lorsque cette Eglise l'a mis au nombre des évêques, je veux dire au nombre de ceux qui sont destinés à être les juges de la doctrine.

§ V. *On répond à quelques opinions de saint Thomas qui nous sont opposées sans raison, et on parle plus amplement d'un autre texte du saint, déjà rapporté dans la Dissertation, c'est-à-dire que nous ne sommes point tenus de conformer notre volonté à celle de Dieu, lorsqu'elle ne nous est point connue.*

Mon adversaire veut repousser mon opinion avec l'autorité de S. Thomas à laquelle beaucoup de docteurs et moi avons répondu mille fois; mais pour la satisfaction des lecteurs je répondrai ici en peu de

mots. En premier lieu, mon adversaire dit que saint Thomas écrit dans la quest. 3 *de Malo* à l'art. 7 : « Non est absque præsumptione, quod aliquis de » ignorantia sententiam fert. » Nous pourrions d'abord dire que cette doctrine est contre le P. Lettore, puisque *de ignorantia sententiam fert*. Mais voyons ce qu'il déduit de cette autorité : « Si quelqu'un, dit-il, veut faire un contrat qui probablement est ou n'est pas défendu, comment pourra-t-il jamais décider, ignorant que ce contrat est certainement permis, qu'il est certainement licite ? » Pour répondre, il faut de nouveau répéter ce que nous avons déjà dit tant de fois. On doit distinguer le jugement spéculatif du pratique. Spéculativement parlant, ce contrat sera probablement juste et probablement injuste ; mais sur la seule probabilité qu'il est juste, le contrat ne peut licitement se faire. Mais en pratique, attendu que le contrat est probablement juste, on peut licitement le faire, non pas sur la seule probabilité de sa justice, mais sur le principe certain réfléchi que dans ce cas il n'y a point de loi qui défende de le faire, puisque la loi étant douteuse, elle n'est pas suffisamment promulguée pour obliger. De sorte qu'alors le contractant ne décide pas, comme le dit le P. Lettore, que ce contrat n'est pas certainement défendu par la loi ; mais sachant que probablement il n'est point défendu, il demeure sûr qu'alors la loi (si jamais elle fut) n'oblige pas certainement, et par conséquent il le fait licitement.

En second lieu, il allègue ce qu'écrit saint Thomas dans le *Quodlib.* 8 à l'art. 13 où, parlant de la question s'il est permis d'avoir plusieurs prébendes, il dit que que quand une personne « non habet con- » scientiam de contrario, sed tamen in quamdam

» dubitationem inducitur a contrarietate opinionum; » et sic, si manente tali dubitatione plures præben- » das habet, periculo se committit, et sic procul » dubio peccat; aut ex contrariis opinionibus in » nullam dubitationem adducitur, et sic non com- » mittit se discrimini, nec peccat. » Ce texte allégué par le P. Lettore ne peut s'entendre comme il l'explique, car il dit que saint Thomas, en parlant de celui qui n'est point en danger de pécher, *parle ici de celui qui n'est jamais entré dans aucun doute*; parce que le saint donne clairement à entendre qu'il parle de celui qui a douté de l'honnêteté de pouvoir avoir plusieurs prébendes, lorsqu'il dit: « Non » habet conscientiam de contrario, sed tamen in » quamdam dubitationem inducitur ex contrarietate » opinionum, et sic si manente tali dubitatione, etc. » En disant ensuite « aut ex contrariis opinionibus in » nullam dubitationem adducitur, etc., » il suppose certainement que le clerc, du doute spéculatif qu'il avait d'abord, est parvenu à avoir la certitude morale par laquelle en pratique il se forme le sentiment certain qu'il peut posséder plusieurs prébendes. C'est pourquoi il faut entendre le texte de saint Thomas, comme l'expliquent les auteurs avec Christianus Lupus. Ce saint dit: « Manente tali dubitatione, » periculo se committit, et sic procul dubio peccat. » Celui qui opère avec le doute pratique, sans avoir aucun motif certain de s'en défaire, pèche certainement, parce qu'il s'expose au danger de pécher. Saint Thomas parle encore de ce même doute pratique dans cet autre texte rapporté par le P. Lettore: « Qui aliquid committit, vel omittit, in quo dubi- » tat esse peccatum mortale, peccat mortaliter dis-

» crimini se committens (1). » Mais si ensuite, dit le saint (dans le premier texte cité), *ex contrariis opinionibus in nullam dubitationem adducitur*, de manière qu'il se forme en conscience le sentiment certain de pouvoir posséder licitement plusieurs prébendes, il ne s'expose point alors à aucun péché, il ne pèche point. Aussi est-ce avec raison que le P. Jean de Saint-Thomas (2) allègue ce texte en faveur de notre sentiment. Et en vérité on ne peut pas entendre d'une autre manière comment celui qui, au milieu de deux opinions contraires, peut se former le sentiment certain de pouvoir suivre l'opinion moins sûre, si ce n'est au moyen du jugement réfléchi qui lui rend certaine l'honnêteté de l'action.

En troisième lieu, le P. Lettore oppose un autre texte de saint Thomas où le saint, parlant des lois humaines, dit qu'on ne peut agir contre les paroles de la loi que quand « manifestum est per evidentiam » nocumenti, legislatorem aliud intendisse. Si enim » dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, » vel superiorem consulere (3). » Il est certain en effet que quand les paroles de la loi sont expresses on ne peut pas agir contrairement à ce qu'elle prescrit, s'il n'est pas manifeste que dans quelque cas le législateur a entendu autre chose que ce qui est exprimé dans sa loi; si ensuite on doute de cette intention différente, on doit alors observer la loi, ou recourir à un supérieur pour savoir son senti-

(1) S. Thom. 4. sent. dist. 21 q. 2. a. 3. ad 3.
(2) P. Joan. a S. Thomas vide in 1. 2. q. 90.
(3) S. Thomas 1. 2. q. 96. a. 6. ad 2.

ment ; parce que, quand les paroles de la loi sont claires et expresses, dit le saint, au supérieur seul appartient le droit d'interpréter la loi. Mais qu'a de commun ce cas avec le nôtre, où il ne s'agit pas d'opérer contre les paroles expresses de la loi, mais seulement contre l'opinion que la loi est au contraire une loi douteuse qui, n'étant pas assez expresse et promulguée, n'oblige certainement pas ? Le P. Lettore rapporte encore ici, en confirmation de son dire, un passage du P. Suarez (1). Quant à la doctrine du P. Suarez, ma réponse serait claire, mais pour ne point la faire longue je dis seulement : comment le P. Suarez peut-il être en sa faveur, puisque, dans un autre endroit, le P. Suarez écrit clairement ce que nous défendons : « Quandiu est (dit-il) judi» cium probabile, quod nulla lex sit prohibens ac» tionem, talis lex non est sufficienter proposita » homini ; inde, cum obligatio legis sit ex se onerata, » non urget, donec certius de illa constet (2).

En quatrième lieu, il allègue un autre célèbre texte de saint Thomas, dans le *Quodlib.* IX, art. 15, où il est dit : « Error quo non creditur esse mortale » quod est mortale, conscientiam non excusat a » toto, licet a tanto. » J'ai déjà rapporté et examiné ce texte dans ma dissertation, et j'y ai noté comment saint Antonin explique ces mots : *non excusat a toto*. Le saint archevêque dit : « Sanè intelligendum » quando erraret ex crassa ignorantia, secus si ex » probabili, » c'est-a-dire quand il est controversé parmi les docteurs, si un contrat est ou non usuraire ; cas dont parle ici saint Antonin, en ajoutant :

(1) Suar. de leg. 6. lib. VI. cap. 8. n. 10.
(2) Id. de consci. prob. d. 12. sect. 6.

« cum sapientes contraria sibi invicem sentiant (1) ; » puisqu'alors, dit le saint, il y a l'ignorance « quasi » invincibilis, quæ excusat a toto. » Et il est clair, par le contenu du texte, que S. Antonin dit que, dans le conflit de deux opinions probables, l'ignorance excuse en tant qu'alors il y a ignorance invincible de la certitude de la loi ; et c'est pourquoi, vu son incertitude, elle n'entraîne point une obligation certaine. J'ai trouvé que le P. Gonet (2) dit aussi la même chose que saint Antonin, dans l'explication qu'il donne du texte de saint Thomas : « Loquitur » (saint Thomas), dit-il, de errore crasso, aut vin» cibili, qui oritur ex negligentia addiscendi. » Et c'est ainsi qu'on doit nécessairement l'entendre, puisque (comme nous l'avons vu au § 11) le saint docteur enseigne dans une foule d'endroits qu'on peut alléguer sans aucun doute l'ignorance invincible même des préceptes divins, en parlant de ceux qui sont éloignés des premiers principes.

C'est ainsi que je réponds aux textes de S. Thomas que m'oppose le P. Lettore dans son livre. Et je crois que mes réponses ne sont point ineptes et risibles, comme il daignera probablement les appeler ; mais je voudrais qu'il me répondît catégoriquement à cet autre texte du saint docteur (3), que j'ai adopté pour mon opinion dans ma dissertation. Il y a déjà répondu, mais sa réponse ne me paraît pas suffisante. Ce texte le voici : saint Thomas fait cette question : « Utrum necessarium sit volunta» tem humanam conformari voluntati divinæ in vo-

(1) S. Antonin. par. 2. tit. 1. cap. 11. § 28.
(2) Gonet Manual. t. IV. tract. 6. de legibus. § 4.
(3) S. Thomas 1. 2. q. 19. a. 10.

» lito, ad hoc ut sit bonæ? » Et il dit que l'homme est tenu de se conformer à la divine volonté, « in » volito formali, » c'est-à-dire « in volito boni com» munis » (parce que nous ne pouvons licitement vouloir que ce qui est bon), mais non pas « in volito » materiali. » Ce vouloir matériel comprend, comme l'entendent saint Thomas, les autres théologiens et mon adversaire lui-même, comprend, dis-je, cinq sortes de choses : *les préceptes*, *les prohibitions*, *les permissions*, *les conseils* et *les dispositions divines*. Le saint ensuite (*ad primum*) se fait cette objection : « Videtur quod voluntas hominis non debeat sem» per conformari divinæ voluntati in volito; non » enim possumus velle quod ignoramus... Sed quid » velit Deus, ignoramus in pluribus; ergo non potest » humana voluntas divinæ voluntati conformari in » volito. » Et il répond : « Ad primum dicendum, » quod volitum divinum secundum rationem commu» nem, quale sit sciro possumus; scimus enim quod » Deus quicquid vult, vult sub ratione boni. Et ideo » quicumque vult aliquid sub quacunque ratione » boni, habet voluntatem conformem voluntati di» vinæ, quantum ad rationem voliti, » qu'il est le vouloir formel ou commun. Ensuite il ajoute : « Sed » in particulari nescimus quid Deus velit » (en parlant du vouloir matériel) : « et quantum ad hoc » non tenemur conformare voluntatem nostram di» vinæ voluntati. » Donc (ai-je écrit dans ma Dissertation) l'homme n'est point tenu de se conformer à la volonté divine en particulier, quand cette volonté de Dieu ne lui est pas manifestée, comme le déclare plus clairement le P. Gonet : « Homo non te» netur conformari voluntati divinæ in volito mate-

» riali, nisi quando voluntas divina nobis præcepto,
» vel prohibitione manifestatur (1). »

Or, voyons la réponse que me donne le P. Lettore : « Vous ne pourriez croire, monseigneur, quel sentiment de compassion j'éprouve pour votre personne. Vous savez quelle réponse je dois vous faire et je vous la ferai avec tout le respect que votre titre mérite. — Par charité donnez-la-moi vite, et laissons de côté toutes ces cérémonies. Qu'avez-vous à me dire ? — Étudiez mieux la doctrine de saint Thomas et des théologiens avant d'écrire vos opinions, pour n'avoir pas à supporter les mépris de vos lecteurs. — Merci de tant de faveurs. » C'est ainsi que mon adversaire écrit, mais je ne vois pas quelle est l'erreur qu'il m'indique dans ce que j'ai écrit dans ma Dissertation ; mais poussons outre. De là il rapporte succinctement l'article de saint Thomas, comme je l'ai exposé, et ensuite il ajoute : « Quant au vouloir appelé matériel, les théologiens en distinguent cinq espèces : *les préceptes, les prohibitions, les permissions, les conseils* et *les opérations de Dieu*, c'est-à-dire ce qui est fait ou disposé par lui. Quant aux préceptes et aux prohibitions, nous devons toujours nous conformer à la volonté divine, même quant à la *volition matérielle*, puisqu'il nous a donné ses préceptes afin que nous les observions, et ils nous sont suffisamment notifiés dans ses lois. Mais nous ne devons point suivre les choses que Dieu permet, conseille ou opère dans le monde, puisqu'il ne nous a rien commandé à ce sujet, et que bien souvent nous ne savons quelle est sa volonté ; par exemple nous ignorons s'il plaît à Dieu que cette

(1) Gonet in Clypeo. t. III. d. 6. a. 2. n. 47. in fin.

personne qui est malade meure; que nous perdions ce procès qui est commencé ; que nous encourions cette disgrâce : c'est pourquoi on ne doit point prier et employer tous les moyens humains pour prévenir ces maux que nous craignons, et obtenir ces biens que nous désirons.

» Tel est, monseigneur, le sens clair et pur des paroles de saint Thomas que vous avez adoptées; peut-il être plus manifeste l'abus que vous avez fait de l'autorité de saint Thomas? Parce que nous ignorons quelle est en particulier la volonté de Dieu *in pluribus* qui *permet* ou qui *agit* en ce monde, nous ne sommes point tenus pour cela à nous y conformer en tout ce qui arrive, excepté quant à la raison universelle. Ne sommes-nous pas encore tenus pour cela de nous conformer à tout ce qu'il défend ou commande? Dieu ne nous a-t-il pas sur cette matière assez fait connaître sa volonté par les lois qu'il nous a intimées pour que nous l'observions? Et si quelquefois, par le contraste des opinions, cette loi est obscure pour nous, pouvons-nous dire que nous n'en avons pas au moins une connaissance probable (*il devait dire une notion douteuse*)? Et cela ne doit-il pas suffire pour l'observer et ne point nous exposer au grave danger d'agir contre *la volonté de Dieu*, en n'en tenant pas le compte qu'elle mérite. » J'ai voulu transcrire ici tout son discours afin que le lecteur le connaisse avant d'entendre ma réponse.

Le P. Lettore veut donc dire que cet *ignoramus in pluribus*, que saint Thomas écrit, doit seulement s'entendre de ce que Dieu *permet* ou *agit* dans ce monde, et non pas de ce qu'il *commande* ou *défend*. Mais, je le demande au P. Lettore, ne dit-il pas lui-

même que le vouloir matériel comprend aussi les *préceptes* et les *prohibitions?* Et saint Thomas ne parle t-il pas généralement de tout le pouvoir matériel qui comprend aussi les *préceptes* et les *prohibitions ?* Comment le P. Lettore veut-il maintenant que le *vouloir matériel* comprenne seulement ce que Dieu permet ou ce qu'il *opère* en ce monde? De sorte que quand la volonté divine ne nous est pas manifestée, nous ne sommes tenus de nous y conformer que dans ce que Dieu *permet* ou *opère*, mais « qu'eu égard (comme il le dit lui-même) aux préceptes et aux prohibitions, nous devons toujours nous conformer à la volonté de Dieu, même quant au vouloir matériel? » Oui, monsieur (répondrai-je), nous sommes tenus de nous conformer à la volonté de Dieu, quant aux préceptes et aux prohibitions, quand le précepte est certain; mais quand il est douteux, ou même probable qu'il est, et probable qu'il n'est pas, comment savons-nous alors que le précepte existe? Quand les deux opinions contraires sont probables, alors (nous l'avons vu au § 11) mon adversaire lui-même avoue qu'il en résulte un doute du précepte; c'est pourquoi seulement alors on peut dire que nous doutons du précepte, mais on ne peut pas dire que nous le savons; bien plus, nous devons proprement dire alors que nous ne le savons pas, et par conséquent, suivant saint Thomas, nous ne sommes point obligés de nous conformer à ce vouloir matériel que nous ne connaissons point. Ensuite que les opinions contraires ne fassent que confirmer ce doute, c'est ce que confesse le P. Lettore lui-même à la page 48 où il dit: « Il est trop évident que deux opinions contradictoires également probables ne peuvent faire naître que le

doute. » Et un peu auparavant il avait dit : « Les raisons qui militent pour elle (c'est-à-dire la loi), étant gravement probables, font nécessairement naître le doute. » Elles font donc naître *nécessairement le doute*, et non pas la connaissance de la loi.

On ne peut pas dire que dans le conflit de deux opinions l'homme connaît probablement la loi, s'il ne la connaît pas certainement, parce que l'on répond, comme il a été déjà dit ailleurs, que cela peut seulement avoir lieu quand la probabilité est seulement pour l'existence de la loi ; mais quand il est en même temps probable que la loi n'existe pas, il est alors certain que la loi est douteuse, et par conséquent il est certain qu'elle nous est inconnue. C'est pourquoi le P. Lettore a donc tort de dire que la connaissance probable de la loi nous « doit suffire pour l'observer, et qu'on ne s'expose pas à un grave danger d'agir contre la volonté de Dieu, en n'en faisant pas le cas qu'elle mérite. » Parce que, pour que nous ayons la connaissance de la loi, il ne suffit pas que nous possédions la notion probable qu'elle existe, quand d'un autre côté il est aussi probable qu'elle n'existe pas, car alors on n'a point connaissance de la loi, on a connaissance seulement du doute si la loi est ou n'est pas ; aussi ne peut-on pas dire que dans ce cas la loi est connue. Et par conséquent, lorsque la loi n'est pas connue, il n'y a point de danger de pécher en agissant contre la divine volonté, puisque, comme le dit saint Thomas, le Seigneur nous commande d'obéir à sa volonté connue, mais non pas à sa volonté que nous ne connaissons pas.

Or tout ce que nous avons dit, c'est-à-dire que dans le vouloir matériel on doit principalement com-

prendre les divins préceptes, et en outre que Dieu ne nous oblige pas à suivre sa volonté, si ce n'est quand elle nous est manifestée par le moyen de ses principes; tout cela, dis-je, est confirmé par saint Thomas (1) dans ce passage où il propose la question: « Utrum in omnibus Deo sit obediendum. » Le saint dit que oui; mais ensuite il se fait cette objection: « Quicumque obedit Deo, uniformat vo» luntatem suam voluntati divinæ etiam in volito: sed » quantum ad omnia non tenemur conformare volun» tatem nostram voluntati divinæ, ut supra habitum » est. (1. 2. qu. 19, art. 10.) (Ceci est le lieu déjà » rapporté touchant le vouloir matériel.) Ergo non » in omnibus tenetur homo Deo obedire. » Et il répond: « Ad tertium dicendum, quod, etsi non sem» per teneatur homo velle quod Deus vult, semper » tamen tenetur velle quod Deus vult eum velle, et » homini præcipue innotescit per præcepta divina. » Saint Thomas explique ici ce dont il parlait dans le premier passage cité quand il disait: *In pluribus ignoramus*, c'est-à-dire que *in pluribus* du vouloir matériel nous ignorons non seulement ce que Dieu *opère*, *conseille* ou *permet*, mais encore ce qu'il *défend* ou *commande*. Il dit en outre que pour être tenus d'obéir à ces divins préceptes, nous devons parfaitement les connaître. De sorte que l'homme doit obéir à Dieu et se conformer à sa volonté, non dans tout ce que Dieu veut, mais seulement dans tout ce que Dieu veut que nous voulions: *quod Deus vult nos velle*. Mais comment saurons-nous non seulement ce que Dieu veut, mais ce qu'il veut que nous voulions? Nous le saurons, dit saint Thomas, quand

(1) S. Thomas. 2. 2. q 104. a. 4. ad 3.

il nous l'aura fait connaître par ses divins préceptes : *Et homini præcipuè innotescit per præcepta divina.* Il ne suffit donc pas d'avoir la notion douteuse du précepte pour être obligé de l'observer ; mais il faut la notion certaine et manifeste. C'est ce que signifie certainement le mot *innotescit.*

Or, je le demande en concluant ; quand cette volonté de Dieu touchant l'observance de ses préceptes particuliers ne nous est pas manifestée, sommes-nous tenus de nous y conformer? Non ; dit saint Thomas, dans le passage cité et que je crois devoir de nouveau rapporter : « Sed in particulari nescimus » quod Deus velit (et le saint parle certainement ici » de tout ce qui est compris dans le vouloir maté » riel) ; et quantum ad hoc non tenemur confor » mare voluntatem nostram divinæ voluntati. » C'est là précisément ce que je disais, c'est-à-dire que dans le vouloir matériel nous ne sommes point tenus de nous conformer à ces divers préceptes qui ne nous sont pas manifestés. Et c'est ce que confirme encore le P. Gonet, lorsqu'il dit : « Homo non tenetur confor- » mari voluntati divinæ in volito materiali, nisi » quando voluntas divina nobis præcepto, vel pro- » hibitione, manifestatur. » Mon adversaire pouvait donc s'éviter toutes les peines qu'il a éprouvées par la compassion que je lui ai causée en me regardant comme un sujet tout à-fait de mépris.

Quant à moi, je pense que ce seul texte de saint Thomas suffit pour rendre certain le principe que la loi incertaine ne peut entraîner une obligation certaine, puisque le saint enseigne que nous ne sommes point obligés d'obéir à cette volonté de Dieu, ou à ce précepte, qui ne sont pas évidents pour nous, car il est incontestable que, vu le conflit de

deux opinions, le précepte n'est pas évident : il n'y a que le doute du précepte qui le soit.

Mais, d'après tout ce que j'ai dit dans cette Apologie, chacun voit que saint Thomas nous a toujours enseigné que la loi doit être certaine pour obliger, et partout où le saint a parlé de cette matière, il a toujours employé des termes précis qui font connaître que tel est son sentiment. Il a dit que la loi, pour lier, doit être appliquée, promulguée et parfaitement connue (1), et que la promulgation de la loi naturelle se *fait* aux hommes quand, par le moyen de la lumière naturelle, ils en ont la connaissance, « quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam (2). Il dit *inseruit eam*, donc la loi est promulguée et oblige quand cette loi elle-même, et non pas le doute de la loi, est insérée dans l'esprit de l'homme. Il dit : *naturaliter cognoscendam;* donc l'homme est obligé à la loi quand il la connaît, et non pas quand il n'a que des doutes sur elle. Mais la notion probable suffit ; non, monsieur, elle ne suffit pas ; elle suffirait, si la probabilité était seulement pour la loi ; mais s'il y a probabilité égale pour l'un et l'autre côté, cette notion alors est absolument douteuse ; aussi ne connaît-on point alors la loi, mais seulement le doute sur la question s'il y a ou non loi. Saint Thomas a dit de plus que cette connaissance de la loi (appelée, par le saint, *mesure*, parce que l'homme doit s'en servir pour régler ses actions) doit être très certaine, « mensura debet esset certissima (3).

(1) S. Thomas 1. 2 q. 90. a. 4.
(2) Id. ib. ad 1.
(3) S. Thomas 1. 2. q. 19. a. 4. ad 3.

il a dit que de même que la corde n'attache point si elle n'est pas appliquée avec un contact vrai et sensible, de même le précepte ne lie que par le moyen de la science de ce même précepte ; et il a ensuite ajouté que personne n'est lié par le précepte que par le moyen de la science de ce même précepte : « unde nullus ligatur per præceptum, » nisi mediante scientia illius præcepti (1). » Il a encore dit que l'homme n'est tenu d'obéir à la volonté divine que quand cette divine volonté lui est manifestée par le moyen des préceptes : « Et homini » præcipue innotescit per præcepta divina (2). »

Malgré tout cela, le P. Lettore explique saint Thomas d'une manière toute différente, et ensuite il dit : *C'est là le sentiment de saint Thomas* ; comme s'il était un interprète infaillible de ce saint. Ensuite il conclut brièvement que les textes de saint Thomas que j'ai cités *sont ou inutiles ou hors de propos, ou mal entendus et expliqués*. Mais il ne suffisait pas de le dire, il fallait le prouver; autrement tout le monde continuera à croire que ces expressions de saint Thomas, c'est-à-dire que la loi, pour obliger, doit être *connue*, que personne n'est lié par le précepte s'il n'en a pas la *science*, que la loi doit être *très certaine*, que nous ne sommes obligés de nous conformer à la volonté divine que quand elle nous est *manifestée* par le moyen des préceptes, ne peuvent signifier autre chose, sinon que la loi n'oblige que quand elle est *connue*, que quand elle est très *certaine*, que quand on en a la *science* et que quand elle est *manifestée*. Je tiens pour certain que le

(1) S. Thomas. de verit. q. 17. a. 3.
(2) Id. t. II. q. 19. a. 10.

P. Lettore ne peut parvenir à réfuter notre opinion qu'après qu'il aura réfuté saint Thomas, et démontré que tout ce que ce saint a dit à ce sujet, il l'a dit au hasard et sans raison; s'il ne le fait pas, il a perdu sa cause.

Je néglige de répondre à quelques autres objections du P. Lettore, car je juge ou que je leur ai déjà répondu dans ma Dissertation, ou qu'elles ne méritent pas une réponse particulière. Il me suffit d'avoir répondu à celles qu'il m'a faites avec tant de chaleur et d'apprêt. Le P. Lettore se plaint que dans ma Dissertation j'ai négligé de répondre à tous les motifs qu'il a consignés dans son livre de la *règle prochaine*, etc., où il prétend abolir l'usage de toute opinion probable, permettant seulement celles qui sont fondées sur des scrupules déraisonnables et imprudents. Mais c'est à tort qu'il se plaint, car, dans ma Dissertation comme dans cette Apologie, mon intention n'a pas été de répondre à toutes les objections faites contre l'usage de l'opinion probable; j'ai voulu seulement prouver le principe que la loi douteuse n'oblige pas et répondre aux objections directement dirigées contre ce principe qui, s'il est vrai, comme je le pense, renverse toutes les autres objections.

Il m'engage ensuite dans son livre mille et mille fois à rétracter ce que j'ai écrit, et il dit qu'il ne comprend pas comment je puis, en soutenant ce point, préférer mettre en danger mon salut que de céder à l'engagement. Je le remercie de la bonne opinion qu'il a de moi. J'ai donc abandonné le monde, je me suis privé de ma liberté, en entrant dans une compagnie où j'ai fait vœu de pauvreté et de perpétuelle persévérance, je me suis réduit en

un mot à vivre en pauvre missionnaire dans une cellule (bien qu'ensuite l'obéissance m'en ait fait sortir) et pourquoi? pour mourir damné parce que je ne veux pas me rétracter de mon opinion, après avoir connu la vérité (comme le P. Lettore se l'imagine), pour ne point céder à l'engagement. Mais quelle ne serait pas ma folie? d'autant plus qu'il n'y aurait aucun déshonneur à le faire et qu'au contraire le monde me prodiguerait des louanges. Je dirais, en me rétractant, que jusqu'à présent j'ai été de bonne foi; mais étant sujet à l'erreur, comme homme, et ayant ensuite été éclairé par le Seigneur, je n'ai point voulu résister à cette lumière divine. Il est certain que tous les hommes, même ceux qui sont de la même opinion que moi, m'excuseraient et me loueraient comme étant un homme de conscience droite. Quels éloges ne me prodigueraient pas les antiprobabilistes si je me tournais de leur côté! Tandis que maintenant le P. Lettore et les autres tutioristes me regardent comme un homme de cerveau étroit, ridicule, obstiné et de mauvaise conscience. Mais ce qui me console, c'est qu'à ma mort (qui ne doit pas tarder à arriver, vu mon grand âge et mes infirmités) ce ne sera pas le P. Lettore, mais Jésus qui voit le fond de mon cœur qui prononcera sur mon salut éternel. Je répète ce que j'ai dit en commençant: « Je redoute le jugement pour les fautes que j'ai commises, mais non pas à cause de l'opinion que je soutiens, car elle me semble si sûre que l'Église seule pourra me faire changer en la condamnant; et, dans ce cas, je soumettrai mon jugement à son infaillible autorité, et je dirai qu'il me faut obéir, bien que j'ignore le pourquoi. Et si jamais l'Église, après ma mort, déclarait le con-

traire de ce que j'ai écrit, dès à présent je proteste que j'entends me rétracter et me révoquer. Je n'ai point l'esprit de prophétie; néanmoins, j'ai le sentiment que jamais l'Église ne déclarera comme vraie l'opinion de mon adversaire, c'est-à-dire qu'il n'est permis de faire usage que des opinions moralement certaines avec un jugement direct. Et je dis cela appuyé, non sur mes faibles réflexions et mon faible talent, mais sur ce qu'ont écrit tant de théologiens et spécialement saint Thomas, homme si éclairé de Dieu et déclaré docteur de l'Église.

J'ai déjà pensé que la réponse que fera le P. Lettore à mon apologie sera peut-être plus volumineuse que la première où il ne laissera pas d'écrire mille autres explications à sa manière sur les autorités que j'ai citées et mille autres subtilités et équivoques, combien de fois ne me dira-t-il pas encore : « Mais que pourriez-vous jamais répondre, monseigneur, à ces vérités si évidentes? » Et combien d'autres interrogations aussi familières ne me fera-t-il pas, comme s'il disait des choses vraiment évidentes, quand il est très facile de leur répondre, comme nous en avons vu tant d'exemples; mais je répète ce que j'ai déjà dit, je ne répondrai point à tout ce qu'il pourra dire, à moins que je ne sois convaincu par ses raisons, alors je me rétracterai publiquement; mais, comme il n'a point encore trouvé ces raisons, je doute fort qu'il les trouve dans la suite. Il faut que ces raisons soient telles qu'elles puissent me convaincre ainsi que ceux qui les feront. Si je ne réponds pas à l'avenir, je prie le lecteur de ne pas croire que je sois resté convaincu, ou au moins frappé de doute sur mon opinion, tant qu'il ne verra pas ma rétractation imprimée.

On réimprime maintenant à Naples le livre de mon adversaire. J'en ai lu par hasard la préface faite par un prêtre séculier qui avait été chargé de le réviser. Ce prêtre y dit premièrement qu'il n'y a rien trouvé *contre les bonnes mœurs*. Donc, c'est une chose conforme aux bonnes mœurs, que d'injurier, comme le fait l'auteur, tous ceux qui ne pensent pas comme lui? Mais ce n'est pas là ce que disent les pontifes dans leurs bulles, comme nous l'avons rapporté. Ensuite le censeur dit qu'il « a admiré la doctrine et la sagesse de l'auteur dans ses réfutations contre ceux qui combattent la saine morale de Jésus-Christ. « Malheureux que je suis, où suis-je arrivé! Sans le savoir, je suis arrivé à combattre la saine morale de Jésus-Christ! Il admire *la doctrine et la sagesse* de mon adversaire; et moi j'admire l'esprit et le style uniformes qu'ont tenu ces messieurs tutioristes modernes, appelés tutioristes *doux*; ils ne font que suivre les tutioristes plus anciens, appelés *rigides*, en tenant la proposition condamnée qui réprouve l'usage même de l'opinion très probable. Mais nos tutioristes modernes *doux* peuvent bien se vanter qu'en maltraitant ainsi celui qui n'est pas de leur avis, non seulement ils imitent, mais ils surpassent même les tutioristes *rigides*. Ainsi donc, en défendant l'opinion probable, je combats la saine morale de Jésus-Christ? Je remercie monsieur le censeur du bel honneur qu'il me fait. Je voudrais savoir ce qu'il dirait de plus de moi, si l'opinion que je défends avec tant de docteurs plus savants que moi, avait été condamnée par l'Église? La saine morale de Jésus-Christ exige donc que tous les hommes soient obligés par précepte à n'admettre d'autres opinions que celles qui

sont moralement certaines? Mais où jamais Jésus-Christ a-t-il enseigné une pareille chose? Mais quelle illusion est donc celle qu'on voit aujourd'hui chez certaines personnes! En se faisant partisans du système rigide, elles croient montrer du zèle pour les lois divines, sans réfléchir que, de même que Dieu veut qu'on observe exactement ce qui est de précepte, de même, au contraire, il ne veut pas et défend qu'on oblige les autres à observer sous peine de péché ce qui n'est point de précepte.

Je voudrais encore savoir de monsieur le censeur s'il croit que le P. Lettore m'a vraiment convaincu et réfuté avec son livre. Et s'il le croit, je voudrais savoir avec quelle raison, par hasard, et avec quelle autorité il l'a fait. Je voudrais que par charité il me le fît savoir; je l'en supplie, puisque malgré tout le soin que j'ai mis à lire et relire son livre, je n'y ai rien trouvé qui pût me convaincre: j'y ai vu au contraire des objections si frivoles et si faibles qu'elles n'ont fait que me confirmer dans mon opinion. Je ne sais pas quelle est cette manière d'approuver un livre, en assurant que l'opinion qui lui est contraire et qui est défendue par tant d'auteurs, combat la saine morale de Jésus-Christ. Il aurait mieux fait de dire avec le Seigneur, que la saine morale de Jésus-Christ enseigne que l'on doit conseiller, mais non pas commander de suivre dans le doute l'opinion plus sûre, puisque Dieu n'a certainement jamais imposé aux hommes le commandement d'observer les lois douteuses. Je dis *certainement*, vu les preuves que j'en ai apportées plus loin, preuves qui me semblent plus claires que le soleil, et qui paraissent telles à celui qui veut les juger sans passion.

APPENDICE

A L'APOLOGIE

DU BIENHEUREUX

ALPHONSE-MARIE DE LIGUORI

EN RÉPONSE A L'AUTEUR

DE LA RÈGLE DES MOEURS.

APPENDICE
A L'APOLOGIE

DU BIENHEUREUX

ALPHONSE-MARIE DE LIGUORI

EN RÉPONSE A L'AUTEUR

DE LA RÈGLE DES MOEURS.

INTRODUCTION.

Après que j'eus écrit mon Apologie, on me fit lire un ouvrage, imprimé à la fin de l'année dernière, par un auteur anonyme, et dont le titre était : *Règle des mœurs*. L'auteur s'est principalement attaché à prouver dans cet ouvrage qu'à l'égard des choses qui relèvent du droit naturel, on ne peut pas alléguer une ignorance invincible, ou bien une ignorance exempte de faute, lors même que les préceptes de ce droit naturel seraient d'une grande obscurité et s'éloigneraient considérablement des principes de la loi de nature, et cela afin de faire disparaître l'usage toléré des opinions qui ne sont pas moralement certaines, comme, par exemple, celle qui n'est probable que sous un seul rapport, ou bien celle qui est telle que l'opinion contraire est seulement peu probable ou douteuse. Cette opinion est partagée par Adolphe Dosithée, ainsi qu'il l'a écrit lui-même dans son ouvrage. Mais pour montrer combien cette opinion est peu fondée et

opposée au sentiment commun de tous les auteurs tant *probabilistes* qu'*anti-probabilistes*, c'est-à-dire l'opinion qui prétend qu'il ne peut pas y avoir d'ignorance invincible à l'égard des préceptes du droit naturel, j'ai jugé nécessaire de joindre ici l'appendice suivant, où je traiterai dans le premier paragraphe de ce seul point exclusivement, et où j'ajouterai dans le second plusieurs réflexions qui me sont venues depuis que j'ai écrit mon Apologie, et qui apporteront des éclaircissements nouveaux à la matière qu'elle traite.

§ I. *Où on démontre qu'il peut y avoir une ignorance invincible, même à l'égard des préceptes de la loi naturelle.*

Il est de règle certaine que l'on ne peut pas alléguer l'ignorance invincible pour les choses que l'homme peut et doit savoir. Par conséquent, lorsqu'il ne sait pas ce qu'il devrait savoir, et qu'il peut, en s'en donnant la peine, vaincre son ignorance (*studio superare potest*, comme dit saint Thomas (1)), il est certainement coupable. Quant aux choses que nous sommes obligés de savoir, elles sont expliquées par le docteur Angélique dans le même passage: « Omnes tenentur scire communiter ea quæ sunt » fidei, et universalia juris præcepta: singuli autem » quæ ad eorum statum, vel officium spectant. » Ainsi donc, en ce qui concerne le droit naturel, on ne peut pas alléguer une ignorance invincible sur les premiers principes de la loi de nature, tels que ceux-ci: « Deus est colendus; quod tibi non vis al-

(1) S. Thom. 1. 2. q. 76. a. 2.

» teri non feceris, etc. » Elle ne peut pas non plus être alléguée à l'égard des conséquences immédiates ou prochaines de ces mêmes préceptes, tels que les commandements du Décalogue. Elle ne peut pas encore être alléguée non plus pour les obligations attachées à l'état particulier ou aux fonctions particulières de l'individu, parce que celui qui embrasse un état tel, par exemple, que l'état ecclésiastique ou religieux, ou celui qui se charge des fonctions de juge, de médecin, de confesseur ou autres semblables, doit prendre connaissance des obligations attachées à ces fonctions ou à cet état; et s'il reste dans cette ignorance en négligeant d'en prendre connaissance, soit par crainte de ne pouvoir pas ensuite les observer, soit par une négligence volontaire, son ignorance sera toujours coupable; et toutes les erreurs qu'il commettra par suite d'une telle négligence seront coupables, lors même qu'en les commettant il ignorerait le mal qui peut en résulter; car, pour que ces erreurs soient coupables, il suffit de la connaissance virtuelle ou bien interprétative (comme l'appellent d'autres auteurs) qu'il a eue dans le commencement de la négligence qu'il mettait à s'instruire de ses devoirs, suivant l'opinion très sage de Habert, de P. Colet, continuateur de Tournely (1), du P. Antoine et de plusieurs autres dont le sentiment est appuyé sur saint Thomas, selon l'observation que nous en avons faite plus haut, et selon ce que dit plus particulièrement ce saint à cet égard dans un autre passage (2) où il

(1) Habert theol. dogm. t. III. de act. Human. c. 1. § 3. q. 5. Colet comp. moral. t. I. pag. 524. Antoine. théol. mor. cap. 4. de peccatis q. 7.

(2) S. Thom. de conscientia q. 17. a. 5. ad 3 et ad 5.

soutient que le juge est coupable toutes les fois qu'il juge mal par suite de l'ignorance des lois qu'il était de son devoir de connaître.

J'ai dit que cette opinion est communément partagée; car quoiqu'un grand nombre d'autres auteurs, tels que Silvius, Suarez, Gammache, Isambert, etc., exigent pour tous les péchés la connaissance actuelle de ces péchés, au moins lorsqu'on en a été la cause; néanmoins ils admettent tous que pour rendre coupable des péchés futurs, il suffit de la connaissance que l'on a dès le commencement de l'obligation de s'instruire des devoirs attachés aux fonctions ou à l'état que l'on prend, et de la négligence que l'on met à accomplir une telle obligation; car dès lors on peut déjà prévoir, au moins d'une manière obscure et confuse, les erreurs qui pourront résulter d'une telle ignorance. Si une personne qui est suffisamment instruite de ses devoirs commet une erreur dans quelque acte particulier relatif à leur accomplissement, et si cette erreur résulte d'une ignorance invincible ou d'un manque de réflexion invincible, cette personne ne sera certainement pas coupable, comme nous le démontrerons ci-après.

Il est donc incontestable que, tant à l'égard des premiers principes de la loi naturelle, qu'à l'égard de leurs conséquences prochaines et des obligations certaines de chaque état en particulier, on ne peut pas admettre l'ignorance invincible, parce que la lumière naturelle découvre ces principes à tout le monde, excepté à ceux qui ferment les yeux pour ne point voir; c'est ce que dit particulièrement saint Thomas dans un autre passage (1) : « Ad legem na-

(1) S. Thom. 1. 2. q. 94. a. 6.

» turalem pertinent primo quidem quædam præ-» cepta communissima, quæ sunt omnibus nota: » secundario autem quædam secundaria præcepta » magis propria quæ sunt quasi conclusiones pro-» pinquæ principiis. » Et il dit qu'on ne peut ignorer ni les premières ni les secondes, sinon par passion et par ignorance coupable; car, comme l'écrit le P. Suarez, « natura ipsa ac conscientia ita pulsat in » actibus eorum, ut non permittat ea inculpabiliter » ignorari. »

D'un autre côté, presque tous les théologiens, tant *probabilistes* qu'*anti-probabilistes*, s'accordent à dire que dans les conséquences médiates et obscures ou bien dans les conséquences éloignées des premiers principes, l'on peut et l'on doit même admettre l'ignorance invincible. C'est ce qu'enseigne aussi saint Thomas (1) qui dit que l'ignorance peut être volontaire et coupable, de deux manières: « Vel di-» recte, sicut cum aliquis studiose vult nescire, ut » liberius peccet, vel indirecte sicut cum aliquis » propter laborem vel propter alias occupationes, » negligit addiscere id per quod a peccato retrahere-» tur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam » esse voluntariam et peccatum. Si vero ignorantia » sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive » quia est ejus, quod quis scire non tenetur, talis » ignorantia omnino excusat a peccato. » Attendu donc que le saint dit: « Si vero ignorantia sit invo-» luntaria sive quia est invincibilis, sive quia est » ejus, quod quis scire non tenetur, talis ignorantia » omnino excusat a peccato; » il déclare par là que lors même que l'ignorance porte sur des choses

(1) S. Thom. 1. 2. q. 76. a. 3.

qu'il est de notre devoir de connaître, lorsqu'elle est invincible, elle efface entièrement le péché. C'est aussi ce qu'enseigne le docteur Angélique en termes plus précis dans un autre endroit (1) où il écrit : « Error autem conscientiæ, quandoque habet » vim absolvendi, sive excusandi quando scilicet » procedit ex ignorantia ejus, quod quis scire non » potest, vel scire non tenetur ; et in tali casu quam» vis factum sit de se mortale, tamen intendens pec» care, venialiter, peccaret. » *Venialiter;* et par conséquent s'il entendait ne commettre aucun péché, il ne pècherait point. Qu'on remarque bien ces mots : *scire non potest, vel scire non tenetur*. Ainsi donc lors même que quelqu'un est obligé de connaître le précepte, s'il ne peut le savoir, son ignorance est invincible et le préserve du péché qu'il a pu commettre. Et le P. Jean de Saint-Thomas remarque avec raison sur ce passage de saint Thomas que ces mots *potest scire* ne doivent pas s'entendre de la connaissance éloignée, mais de la connaissance prochaine et facile à acquérir ; et qu'ainsi il ne faut absolument que la diligence convenable apportée à la recherche de la vérité. « Illud axioma : qui potest et tenetur, et non » facit, peccat, intelligitur de eo qui potest proxime » et expedite, quia, ut supra diximus, omissio, ut » sit voluntaria, debet procedere ab ipsa volun» tate (2). »

Saint Antonin enseigne également que dans les conséquences éloignées on peut admettre l'ignorance invincible : « Et si diceretur, hic esse usuram, » et usura est contra Decalogum ; respondetur, sed

(1) S. Thom. 1. 2. q. 8. a. 15.
(2) Joan. a. S. Thom. 1. 2. q. 6. desp. 3. diff. 1.

» hunc contractum esse usurarium non est clarum, » cum sapientes contraria sibi invicem hujus- » modi sentiant. Cum autem dicitur ignorantia juris » naturalis non excusare, intelligitur de his quæ » expresse per se vel reductive sunt circa jus natu- » rale et divinum, ut contra finem, vel præcepta per » evidentes rationes, vel determinationem Ecclesiæ, » vel sententiam communem doctorum; et non de » his quæ per multa media et non clare probantur » esse contra præcepta et articulos (1). »

Habert dit la même chose : « Circa conclusiones » juris naturalis, quales sunt prohibitio usuræ, uxo- » rum pluralitas, matrimonii indissolubilitas, etiam » interveniente aliqua gravi causa, potest esse igno- » rantia invincibilis, quia non deducuntur ex pri- » mis principiis, nisi longiori discursu (2). » Gerson écrit aussi : « Concors est sententia, nullam in iis » quæ legis naturalis sunt, cadere ignorantiam in- » vincibilem (3). » Il répond que cela est applicable aux principes primitifs et à leurs conséquences immédiates, mais non pas aux conséquences éloi- gnées. Il ajoute de plus que même pour les consé- quences immédiates, on peut admettre quelquefois une ignorance invincible, par exemple si quelqu'un croit par erreur être obligé de mentir pour sauver la vie de son prochain.

Jean-Baptiste Duhamel est du même avis : « Quod » autem ex eo jure necessario quidem, sed non ita » manifeste deducitur, ut forte poligamia, et alia » hujus generis invincibiliter ignorari posse proba-

(1) S. Antonin. p. 2. tit. 1. cap. 11. § 28.
(2) Habert theol. t. 3. de act. hum. cap. 1. § 3. circa fin.
(3) Gerson de vita spirituali.

» bile videtur, adeo ut nulla vel levi suspicione ea » esse prohibita his in mentem venerit. Ac licet ea » vitia ex peccatis libere admissis oriantur, ac » proinde voluntaria videantur, et ea ratione igno» rantia sit pœna peccati ; hic tamen non sequitur, » ea esse voluntaria , cum ex iis peccatis secutura » mala prævisa non fuerant (1). »

Le P. Laurent Berti (2) écrit la même chose et dit : « Verissimam tamen puto sententiam oppositam, et » circa consequentias juris naturæ remotissimas cen» seo ignorantiam invincibilem esse admittendam.... » Illam tenent omnes fere Ægidiani, ac Thomistæ, et » Sylvius, l'Herminier, aliique communiter ; cujus » assertionis hæc videtur ratio apertissima, quod » conclusiones juris naturæ remotiores deducuntur » ex principiis longiori implexoque discursu, quem » rudes plurimi efformare nequaquam valent. » Cela est confirmé par saint Thomas qui dit (3) : « Quæ» dam vero sunt, quæ subtiliori consideratione in» digeant disciplina. » D'où le P. Berti conclut que l'on ne doit pas condamner un ignorant, lorsqu'il n'est pas coupable de négligence. Et j'ajoute de plus que l'on ne doit pas condamner même une personne instruite lorsqu'elle agit sous l'influence d'une ignorance invincible ; car il n'y a pas de savant qui ne soit sujet à se tromper dans l'interprétation des difficultés qu'on rencontre dans les principes du droit naturel ; car ils ne sont jamais interprétés de la même manière par tous, comme le dit saint Thomas :

(1) Duham. lib. II. de Act. human. cap. 5. in fin. vers. ad legem.

(2) Berti de theol. discipl. t. II. lib XXI. cap. 10.

(3) S. Thom. in c. 2. q. 100. a. .

« Sed quantum ad proprias conclusiones, rationis, » practicæ, non est eadem veritas seu rectitudo apud » omnes, nec est etiam æqualiter nòta apud quos est » eadem veritas (1). »

C'est l'opinion que professe aussi le P. Gonet dans son *Bouclier théologique* (2), où en parlant des préceptes qui sont des conséquences éloignées des principes naturels, il dit : « Potest dari de illis ignorantia invin» cibilis, et excusans a peccato. » Et en parlant de la même opinion, dans un autre passage, il dit (3) que l'opinion contraire n'est professée que par un très petit nombre d'auteurs, et qu'elle est dénuée de fondement. C'est aussi ce que pense P. Collet, continuateur de Tournely, qui écrit (4) : « Non datur » ignorantia invincibilis juris naturalis quoad prima » principia et proximas eorum conclusiones; datur » vero quoad conclusiones magis remotas. » C'est encore ce que le P. Antoine dit (5) : « Datur in ali» quibus ignorantia invincibilis, circa quædam præ» cepta juris naturalis valde obstrusa et remota a » principiis, est communis sententia, quia enim ali» qua præcepta sint valdè obstrusa, et remota a » principiis a quibus, sine longo et difficili discursu » deduci nequeunt, facile ignorari possunt invinci» biliter. » Il rapporte de plus qu'en 1685, le 8 août, à Rome, on condamna entre autres articles, l'article 3 ainsi conçu : « Nullam admittimus ignoran» tiam invincibilem juris naturæ ullo homine, dum

(1) S. Thomas 1 2. q. 94. a. 4.

(2) Gonet in Clyp. tehol. t. 3. disp. 1. a. 4. § 1. n. 55.

(3) Id. tract. de probabil. circa fin.

(4) Colet comp. mora. t. cap. 1. a. 1. sect. 2. concl. 4. pag. 23.

(5) Antoine théol. mor. de peccat. cap. 4. q. 6.

» hic et nunc contra jus naturæ agit. » J'ai voulu rapporter textuellement les paroles de ces auteurs, parce qu'ils sont tous antiprobabilistes. Du reste, il y en a ensuite une infinité d'autres qui admettent cette même opinion comme certaine. Tels sont, par exemple, Silvius, Soto, Gammache, Isambert, le card. d'Aguirre, le P. Wigandt, le P. Cuniliati, les Salmant., ainsi que les scolastiques aussi bien que les moralistes, tels que S. Anselme, Azor, Suarez, Tapia, Prado, Vasquez, et Sanchez, Lacroix, ainsi que Duvall, Medina, Maldonat, etc. (1). Cela est écrit encore par le savant évêque D. Jules Torni, dans ses notes sur Estius, où il dit que cette opinion était professée par Cajetan (mal à propos cité par Contenson) attendu qu'il écrit : « Hominem quan- » tum in se est, in opinionum delectu a divina bo- » nitate excusari, si veritatem non assequens, a » recta deflectat morum regula, non exigit magis » Deus ab homine. » Enfin, cela est écrit aussi par monseigneur de Beaumont, archevêque de Paris, dans son instruction pastorale, où il dit : « Quoiqu'on ne puisse pas ignorer d'une manière invincible les principes du droit naturel et leurs conséquences prochaines, néanmoins leurs conséquences éloignées ou obscures peuvent être l'objet d'une ignorance vraiment invincible : c'est là un point qui est entièrement admis par tous les théologiens les plus renommés. »

(1) Sylvius 1. 2. q. 7. a. 8. Soto de Just. l. 1. q. 4. a. 4. Gammach. 1. 2. q. 94. Isamb. 1. 2. q. 79. a. 6. Cardinal Aguirre t. 3. Wigandt. tract. 2. exerc. 3. n. 29. Cunil. tract. 1. cap. 1. n. 12. Salm. scholastic. t. III. tract. 2. disp. 6. dub. 2. p. 5. et S. Anse. mor. de leg. cap. 1. n. 26. cum S. Anselm. tract. 7. et aliis. Lacroix lib. I. n. 720 cum aliis.

L'opinion que nous soutenons est encore confirmée par la proposition 11 de Baius, condamnée par Alexandre VIII, laquelle portait : « Tametsi » detur ignorantia invincibilis juris naturæ, nec in » statu naturæ lapsæ operantem ex ipsa excusat a » peccato formali. » On voit clairement d'après la condamnation de cette proposition que le souverain pontife n'a entendu la condamner qu'en admettant pour certain que l'on peut avoir une ignorance invincible sur certains principes obscurs relatifs à la loi naturelle. Cela résulte encore de la condamnation de cette autre proposition de Baius : « Infidelitas » negativa in iis quibus Christus non est prædicatus » peccatum est. » Cela est confirmé encore d'une manière plus positive par la proposition que condamna le même pontife. « Non licet sequi opinionem » inter probabiles probabilissimam. » Si on n'admet pas l'ignorance invincible dans aucun des préceptes relatifs au droit naturel, on devrait déclarer coupable même celui qui suit l'opinion la plus probable, car cette opinion même expose à commettre une erreur, attendu qu'elle n'est pas en-delà, mais seulement entre les limites de la probabilité. En somme, la raison évidente qui doit faire admettre notre opinion, c'est celle qu'en donne saint Thomas dans les termes suivants : « Manifestum est quod illa » ignorantia quæ causat involuntarium, tollit ratio» nem boni et mali moralis (1). » Je ne m'étendrai pas davantage sur les preuves qui confirment cette opinion, réservant les meilleures pour les exposer lorsque je répondrai aux objections de ceux qui professent une opinion contraire.

(1) S. Thom. 1. 2. q. 19. a. 6.

Écoutons donc ce que disent les deux adversaires dont j'ai déjà parlé qui nient d'une manière absolue qu'il puisse y avoir une ignorance invincible sur aucun des préceptes du droit naturel. Voici d'abord ce que dit le P. Adolphe Dosithée : « D'après l'idée que nous en ont donnée les divines Écritures, les saints Pères, saint Thomas et l'opinion commune des auteurs anciens, ainsi que celle des meilleurs théologiens modernes, les péchés d'ignorance, lorsqu'il est de notre devoir de connaître la loi, sont ceux (en parlant avec exactitude et précision) que nous commettons et dont nous nous rendons coupables à l'égard de Dieu à une époque où nous ne savons pas que nous les commettons; car de notre faute même il résulte que nous ne le savons pas. C'est pourquoi saint Thomas a donné à cet égard la maxime lumineuse et certaine que « Ignorantia quæ causatur ex culpa non » potest subsequentem culpam excusare (1) ; » et par conséquent l'on commet un péché, non seulement lorsqu'on n'a pas la connaissance dont vous parlez, c'est-à-dire la connaissance certaine et évidente (et il parle ici de l'usage de l'opinion également probable que je défends dans ma dissertation), mais encore lorsqu'on n'a pas même la connaissance incertaine et obscure du péché qu'on pouvait et qu'on devait acquérir. Et ensuite il conclut en ces termes: que ce peu de mots suffise pour vous instruire sur un point dont vous ne paraissez pas vous être formé une idée juste. » Mais le P. Lettore s'est trompé à cet égard en me supposant un esprit aussi subtil que le sien, tandis que n'ayant qu'un esprit dur et borné, j'avoue que cette courte instruction ne me

(1) S. Thomas in cap. 1. epist. ad Rom.

suffit pas pour m'éclairer sur le point en question; car je ne puis comprendre comment l'on peut pécher lorsqu'on est dans une ignorance invincible du péché, malgré qu'on ait employé tout le soin nécessaire pour en acquérir la connaissance et pour sortir d'une telle ignorance.

L'auteur de la *Règle des Mœurs* ne s'attache presque dans tout son livre qu'à prouver que nous ne pouvons pas sans une faute formelle ignorer quelques unes des choses du droit naturel. Mais voyons comment il le prouve, car c'est en répondant à ses objections que nous ferons mieux ressortir l'évidence de notre opinion. Il dit à la page 345 : « On ne peut admettre l'ignorance invincible du droit naturel et de la loi de Dieu que dans les enfants, les furieux et les aliénés. » Et il conclut de là, à la page 354, « que l'ignorance du droit naturel ne peut jamais servir d'excuse à ceux qui agissent avec pleine connaissance et avec l'usage de toutes leurs facultés mentales; » conclusion qui rejette quant au fond l'usage de toute opinion probable et même de l'opinion la plus probable, et qui astreint tout le monde à embrasser le *tutiorisme* condamné. La principale preuve qu'il donne à l'appui d'une telle opinion, c'est que nous devons suivre la vérité, attendu que la vérité est la seule règle des mœurs; c'est pourquoi, dans le chapitre premier, il appuie cette proposition sur plusieurs textes de l'Écriture. « Ego sum via, » veritas et vita. » (Jo. XIV, 6.) « Viam Dei in veritate » doces. » (Matth. XXII, 16.) « Omnes viæ tuæ veritas. » » (Psa. CXVIII, 151.) « Si filii tui.... ambulaverunt » coram me in veritate. » (III. Reg. III, 4.) « Ambu- » lantes in veritate sicut datum accepimus a Patre. » (II. Jo. 5.) « Gentium custodiam veritatem. » (Isa.

XXVI, 2.) « Qui facit veritatem venit ad lucem. » (Jo. III, 21.) « In veritate non stetit. » (Jo. VIII, 44.)

Mais cet auteur pouvait s'épargner un tel travail; car personne ne lui conteste que nous ne soyons obligés à rechercher la connaissance de la vérité; mais nous demandons quel autre moyen avons-nous d'arriver à la connaissance de la vérité, si ce n'est la raison? Il faut donc que la vérité que nous devons suivre soit accessible à la raison. Aussi, c'est avec raison que P. Collet distingue la moralité objective de l'acte considéré en lui-même, de la moralité formelle de celui qui le consomme; et il dit que lorsqu'on agit sous l'influence d'une ignorance invincible, on peut quelquefois, non seulement être exempt de péché, mais encore mériter des éloges, parce qu'on s'est conformé à la raison que l'on a crue juste, quoiqu'elle soit en réalité opposée à la raison suprême. « Sed quia (écrit P. Collet) repugnantia hæc aliquando involuntaria est ut in iis qui » invincibili laborant ignorantia, ideo non semper » imputatur ad culpam, sed aliquando ad meritum ob » bonam fidem agentis qui rectam rationem sibi sequi » videtur dum etiam ab ea deficit (1). » Et tout cela est confirmé par saint Thomas (2) qui enseigne que l'objet de l'acte est soumis à la volonté par le moyen de la raison, et que cet objet produit la bonté morale de la volonté, en tant qu'il rentre dans l'ordre de la raison : « Ad tertium dicendum, quod bonum » per rationem representatur voluntati ut objectum » et in quantum cadit sub ordine rationis pertinet » ad genus moris, et causat bonitatem moralem in

(1) Colet t. I. cap. 3. a. 1. sect. 1. concl. 2. pag. 95.

(2) S. Thom. 1. 2. q. 16. a. 1. ad 3.

» actu voluntatis; ratio enim principium est humanorum et moralium actuum, ut supra dictum est; » q. 18. a. 5, où le saint écrit que les actes de la volonté sont qualifiés de bons ou de mauvais, suivant l'appréciation de la raison : « In actibus autem malum et bonum dicitur per comparationem ad rationem; quia, ut Dyonisius dicit (4 cap. *de div. nomin.*) bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est præter rationem.... » Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, » secundum quod sunt a ratione. »

C'est pourquoi le même docteur Angélique désigne la raison humaine comme règle prochaine de notre volonté, en disant que la loi éternelle, quoique règle première, n'est cependant qu'une règle éloignée, et qu'elle est plutôt la raison de Dieu que la nôtre : « Regula autem voluntatis humanæ est » duplex, una propinqua et homogenea, scilicet ipsa » humana ratio; alia vero est prima regula, scilicet » lex æterna, quæ est quasi ratio Dei (1). »

Mais l'auteur de la règle des bonnes mœurs ci-dessus désigné, prétend au contraire que lorsqu'on agit contre la loi, on commet un péché dont on ne peut jamais être excusé par la raison. Voici ce qu'il dit au chap. II, page 168 : « L'on convient que la raison doit être la règle la plus immédiate de nos actions... Mais comment faut-il entendre cela? Il faut l'entendre de la raison qui est conforme à la loi éternelle, etc. Or, il n'arrive pas toujours que la raison soit d'accord avec la loi de Dieu; c'est pourquoi non seulement on ne peut pas dire que la raison soit la règle de nos mœurs, et qu'en la suivant

(1) S. Thom. 1. 2. q. 71. a. 6.

il est impossible de se tromper; mais encore c'est une vérité reçue dans l'école tout entière, que lorsque la raison se trompe, la volonté pèche en la suivant : « Ratio humana potest errare; et ideo vo» luntas concordans rationi humanæ non semper est » recta; sed voluntas concordans rationi erranti est » mala. » Telle est la conclusion (comme le dit en terminant notre auteur) admise par S. Thomas et par tous les théologiens. Mais voyons ce que dit S. Thomas dans l'endroit où il traite cette question : « Utrum » voluntas concordans rationi erranti sit bona (1)? Le saint s'exprime ainsi : « Hæc autem quæstio dependet » ab eo quod supra dictum est (qu. 6, art. 8), quod » ignorantia quandoque causat involuntarium, quan» doque autem non. Et quia bonum et malum morale » consistit in actu, in quantum est voluntarius, ut » ex præmissis patet (art. 2, hujus quæst.), mani» festum est, quod illa ignorantia quæ causat invo» luntarium, tollit rationem boni et mali moralis, » non autem illa quæ involuntarium non causat. » Dictum est etiam supra (qu. 6, art. 8), quod » ignorantia quæ est aliquo modo volita, sive di» recte, sive indirecte, non causat involuntarium. » Et dico ignorantiam directe voluntariam, in quam » actus voluntatis fertur : indirecte autem propter » negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud » scire, quod scire tenetur. Si igitur ratio, vel con» scientia erret errore voluntario, vel directe, vel » propter negligentiam, quia est error circa id quod » quis scire tenetur, tunc talis error rationis vel » conscientiæ non excusat, quin voluntas concor» dans rationi, vel conscientiæ sic erranti sit mala.

(1) S. Thom. 1. 2. q. 19. 1. 6.

» Si igitur ratio, vel conscientia erret errore voluntario, vel directe, vel propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur, tunc talis error non excusat. »

Ainsi donc, lorsque l'erreur n'est produite ni par une volonté directe, ni par une volonté indirecte, c'est-à-dire par négligence, elle est un motif d'excuse du péché.

En vain dirait-on que lorsqu'une chose est mauvaise, malgré que la raison la représente comme bonne, elle n'en reste pas moins toujours mauvaise; car saint Thomas répond à cela, dans le même article : *ad primum*, qu'il est vrai, en règle générale, que « bonum causatur ex integrâ causâ, malum autem ex singularibus defectibus; et ideo (ajoute le saint), ex hoc quod dicatur malum id in quod fertur voluntas, sufficit sive quod secundum suam naturam sit malum, sive quod apprehendatur ut malum. » Mais cela ne fait pas que les actions qui sont contraires à la loi soient des péchés formels. Lorsqu'on commet une erreur par une ignorance invincible de la loi, on pèche matériellement, mais non formellement; parce que la loi est une mesure et une règle de notre volonté considérée, non pas pour ce qu'elle est en elle-même, mais pour ce qu'elle est au jugement de notre raison; suivant les savantes réflexions écrites à ce sujet par Jean de saint Thomas : « Et cum instatur, quod potest ratio proponere contra legem ex errore invincibili, dicimus quod non potest proponere contra legem formaliter sed materialiter, id est, contra legem ut est in se, non contra legem ut existimatam, sub quâ conditione tantùm potest lex mensurari non secundum se, præcise ut in re, et nundum ut

»manifestatum (1). » Conformément à ce qu'avait écrit auparavant ce même auteur dans un autre passage : « Moralitas in actibus liberis non est aliud, » quam eorum commensuratio, et ordinatio secun» dum regulas rationis (2). »

Mais l'auteur de la règle des mœurs objecte que saint Thomas, dans le même article, à la question 19, a ajouté ces paroles : « Si ratio errans dicat » quod homo teneatur ad alterius uxorem accedere, » voluntas concordans rationi erranti est mala, eo » quod error iste provenit ex ignorantiâ legis Dei » quam scire tenetur. » Par conséquent, dit-il, toutes les fois qu'une action est contraire à la loi divine, elle doit être considérée comme un péché, lors même que la raison nous l'aurait représentée comme bonne, et il confirme cela par un autre texte du docteur Angélique : « Si alicui dictat con» scientia, ut faciat illud quod est contra legem Dei... » si facit peccat, quia ignorantia juris non excusat à » peccato, nisi forte sit ignorantia invincibilis, sicut » est in furiosis, et amentibus, quæ omnino excusat. » Il le confirme encore par un texte de Boniface VIII, *De reg. jur. reg.* 13, in 6, où il est dit : « Ignorantia » facti non juris excusat. »

Mais il est facile de répondre à tous ces textes, lorsque saint Thomas dit : « Ignorantia legis Dei, » ignorantia juris non excusat. » Il parle seulement de ces préceptes divins dont il a parlé dans un autre endroit (comme nous l'avons remarqué plus haut (1. 2. quæst. 76, art. 2, et qu. 94, art. 6), lesquels principes ne peuvent pas être ignorés sans

(1) Joan. a. S. Thom. 1. 2. q. 18. disp. 11. art. 2. circa fin.

(2) Id. in citat. q. 18. disp. 9. art. 1.

une négligence positive ; ce sont les principes primitifs de la loi naturelle, et leurs conséquences prochaines, c'est-à-dire les commandements du Décalogue, comme l'enseignent communément saint Thomas, ainsi que les autres auteurs ci-dessus mentionnés. C'est dans ce sens aussi que l'on doit prendre l'opinion de Gerson, dont notre adversaire nous oppose l'autorité, comme le pense Habert. Il en est de même de l'autorité d'Albert le Grand et du pape Adrien VI ; car je trouve ces auteurs cités à l'appui de notre opinion dans la lettre pastorale de monseig. de Beaumont (1). Du reste, il est certain qu'en dehors des premiers principes et des conséquences prochaines, saint Thomas admet dans plusieurs endroits, comme nous l'avons fait remarquer, l'ignorance invincible sur les questions obscures et difficiles, car il dit dans sa quæst. 76, 1, art. 7, que lorsque l'ignorance est invincible elle efface le péché, lors même qu'il s'agit d'une chose que l'on devait connaître ; voici comment il s'exprime à cet égard : « Si vero » sit ignorantia quæ omnino sit involuntaria, sive » quia est invincibilis, sive quia est ejus quod quis » scire non tenetur, omnino excusata peccato (2). » Il dit de plus dans un autre passage de sa question 19, art. 6, qu'il n'y a de mauvaise volonté que celle qui suit une raison fausse, lorsque c'est par une négligence volontaire à l'égard des choses que l'on doit connaître que la raison tombe dans une erreur, soit directe soit indirecte : « Si igitur

(1) Albert. Magn. in 2. distinct. 22. art. 10. Adrian. in 4. sent. tract. de clau. Eccles. q. 3.

(2) S. Thom. 1. 2. q. 76. a. 3.

» ratio, vel conscientia erret, errore voluntario, » vel directe, vel propter negligentiam quia est error » circa id quod quis scire tenetur, hunc talis error » non excusat (1). » Donc lorsque l'erreur n'est pas volontaire et qu'il y a pas négligence, elle excuse du péché.

Au texte tiré de Boniface VIII : « Ignorantia facti » non juris excusat, » nous répondrons avec Silvius et la Glose, ainsi que le P. Antoine (2), que cela s'applique aux lois de procédure, à l'égard desquelles on présume ordinairement qu'elles doivent être connues dès l'instant où la promulgation en a été faite dans le tribunal ; à moins qu'il y ait une raison spéciale qui détruise cette présomption et fasse admettre le contraire. (Cap. in tuâ, tit. qui matr. accus., etc.)

Pour prouver que les préceptes du droit naturel ne sont pas susceptibles d'une erreur invincible, l'auteur anonyme oppose encore plusieurs textes de l'Écriture : « Qui autem non cognovit, et facit » digna plagis, vapulabit paucis. » (Luc. XII, 48.) « De» licta juventutis meæ et ignorantias meas ne memi» neris. » (Psalm. XXIV, 7.) « Misericordiam Dei conse» cutus sum, quia ignorans feci in incredulitate. » (I. Tim. I, 13.) Mais tous ces textes, comme le dit très bien Habert (3), ainsi que les interprètes sacrés, doivent être entendus de l'ignorance crasse, laquelle diminue le péché, mais néanmoins mérite une correction, « quia (suivant ce qu'écrit Habert)

(1) S. Thom. 1. 2. q. 19. a. 6.

(2) Sylv. in 1. 2. q. 76. a. 3. q. 2. con. 7. et Antoine de peccat. cap. 4. a. 6.

(3) Habert de act. hum. cap. 1. § 3. circa fin.

» est volita saltem indirecte, quatenus qui ea labo-
» rat, voluntarie omittit diligentiam, ut addiscat vel
» suscepit officium ad quod præstandum non potest
» adipisci scientiam requisitam. » C'est pourquoi, dit Habert, le concile de Diospolis condamna la proposition de Pélage, portant : « Ignorantia non
» subjacet peccato, quonjam non secundum volun-
» tatem evenit, sed secundum necessitatem. » Elle fut condamnée parce que l'ignorance, quoique crasse, peut être vaincue, et qu'elle est par conséquent coupable.

Mais, réplique notre auteur, les Juifs crucifièrent Jésus-Christ sans le reconnaître, comme le déclara notre Sauveur lui-même en disant : « Mon Père, pardonnez-leur, parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font. » (Luc. XXIII, 34.) Les infidèles croyaient honorer Dieu en faisant mourir les apôtres : « Sed venit hora
» ut omnis qui interficit vos arbitretur obsequium se
» præstare Deo. » (Jo. XVI, 2.) De même aussi les hérétiques croient défendre la vérité en persécutant les catholiques. Mais tous ces raisonnements sont victorieusement réfutés par le même Habert dans les termes suivants : « Judei per miracula et pro-
» phetias potuerunt cognoscere Christum Dominum
» juxta illud. Si enim crederitis Moysi, crederetis
» forsitan et mihi; de me enim ille scripsit. (Jo. V, 46.)
» Si opera non fecissem in eis... peccatum non ha-
» berent. (Jo. XV, 24.) Hæretici, et alii infideles si
» vellent attendere ad notas veræ religionis, eas in
» ecclesia romana facile deprehendissent. »

Mais l'anonyme insiste et dit : L'ignorance d'un précepte naturel ne peut être que le résultat de notre faute, ou de ce que nous n'avons pas employé tous les soins que nous devions mettre à la recher-

che de la vérité, ou bien de ce que nous n'adressons pas à Dieu les prières convenables pour qu'il nous donne la grâce de connaître la loi divine; car, dit-il, de même que notre foi a besoin pour croire aux saints mystères d'être éclairée par la lumière divine, de même aussi notre raison a besoin d'être éclairée par cette même lumière pour connaître les voies qui doivent nous conduire au Seigneur; c'est pourquoi David disait dans sa prière : « Seigneur, faites-moi connaître votre loi, et enseignez-moi les moyens d'accomplir votre volonté. » D'où il conclut à la page 358 de la manière suivante : on ne peut pas être exempt de tout péché lorsqu'on fait par ignorance des actions contraires à la loi de Dieu.

Je répondrai donc que puisque des hommes si instruits et si pieux, et dont plusieurs ont même été canonisés par l'Église, ont souvent eu entre eux des controverses sur plusieurs questions relatives au droit naturel, faudra-t-il dire pour cela qu'ils ont été coupables les uns ou les autres et qu'ils se sont perdus? Voici ce que dit sur ce point le P. Antoine (1), dans le passage précité : Saint Thomas et saint Bonaventure, « de multis ad legem » naturalem pertinentibus inter se dissident; ergo » alteruter erravit, et tamen neuter ullam opinionem » ante mortem retractavit; ergo si non datur igno- » rantia invincibilis legis naturalis, in aliquibus, » alteruter in gravi peccato mortuus est, cùm sit » gravis culpa docere culpabiliter errorem circa » præcepta divina, sicque damnatus est! » Et de fait (comme nous le savons) saint Thomas soutient que

(1) Antoine de peccat. cap. 4. q. 6.

le juge doit condamner celui que les dépositions des témoins semblent convaincre de culpabilité, lors même qu'il serait moralement certain de son innocence, tandis que saint Bonaventure le nie; d'un autre côté, saint Bonaventure dit que le pécheur qui ne se confesse pas sur-le-champ du péché qu'il vient de commettre en commet par cela seul un nouveau, et saint Thomas professe le contraire. Saint Antonin (1) dit que l'on peut trouver une infinité d'exemples pareils à celui-là, c'est-à-dire de saints docteurs très instruits qui ont professé des opinions contraires sur des préceptes du droit naturel. C'est ce qu'écrit aussi Morin qui dit: « Quicumque ecclesiæ attenderit, facile animadverteret auctores ecclesiasticos multa aliquando opinionem varietate discordes fluctuasse (2). » De plus Noël Alexandre va même jusqu'à assurer que plusieurs des saints Pères ont professé des opinions erronées: « Fatemur in singulis pene patribus nevos reperiri, in plerisque etiam errores (3). » La même opinion est professée par le P. Berti, et en fait, Sixte de Sienne dit au sujet de saint Chrysostome: « Restat quod in præmissis Chrysostomi verbis continetur assertum, videlicet Saram in eo potissimum esse laudandam, atque imitandam, quod servandi mariti causâ barbarorum sese adulterio exposuerit, consentiente tamen marito in ejus adulterium, immo etiam suadente (4). » Nous devrions donc dire que ces saints, ainsi qu'une

(1) S. Antonin. part. 1. tit. 3. cap. 10. § 10.
(2) Morin. par. 3. exerc. 5. cap. 9. de sacr. ordin.
(3) Natal. Alexan. tom. 3. disp. 16. sect. 2. Berti theol. lib. 21. cap. 17. n. 5.
(4) Sixt. senen. Biblioth. jur. adnot. 89.

foule d'autres auteurs ecclésiastiques sont damnés; car ils ont écrit dans leurs ouvrages des opinions fausses qu'ils n'ont jamais rétractées; ou tout au moins nous devrions dire qu'en les écrivant ils ont commis un péché mortel. Mais qui est-ce qui oserait le soutenir?

Ainsi donc, on ne peut pas objecter que celui qui étudie et qui prie avec tout le zèle convenable, obtiendra la connaissance de la vérité sur toutes les questions douteuses ayant rapport à la loi naturelle; car le P. Collet (1) répond à cela dans l'endroit précité, que les premières lumières de l'Église ne manquaient pas d'étudier et de prier nuit et jour, et que cependant elles ne sont pas parvenues à découvrir toutes les vérités qu'elles cherchaient. « Et vero siquælibet ignorantia juris naturalis vinci » possit, maxime per orationem; atqui falsum con» sequens, cum majora ecclesiæ lumina dies noctes» que orando et studendo consumpserint, nec ta» men eas quas optabant cognitiones obtinuerint. » Attendu, comme le fait remarquer avec raison le même auteur, que les Pères eux-mêmes et les docteurs de l'Église, avec tous les secours puissants qu'ils avaient, soit de la nature, soit de la grâce, ont néanmoins pu s'écarter de la vérité dans la discussion des conséquences de la loi naturelle qui découlent d'une manière très indirecte des principes primitifs: « Atqui non nullæ sunt conclusiones a pri» mis principiis oriundæ quarum cognitio nec cum » magnis quidem naturæ et gratiæ auxiliis haberi po» test, cum circa eas dividantur acutissimi simul et » piissimi Ecclesiæ patres et doctores. »

(1) Colet loc. cit. cap. 1. pag. 24.

Mais Dieu qui est fidèle dans ses promesses nous a fait celle d'exaucer celui qui le prie, *petite et accipietis*; si nous lui demandions sa lumière d'une manière convenable, il ne nous la refuserait certainement pas; par conséquent, si nous ne l'obtenons pas, c'est notre faute. Mais il faut distinguer ici deux sortes de lumières : l'une est la connaissance naturelle ou naturellement acquise, qui nous fait connaître les vérités morales de la loi divine à l'égard des choses commandées ou défendues; l'autre est la lumière surnaturelle de la grâce qui nous fait connaître la valeur de la grâce divine, l'importance du salut éternel, les moyens de l'obtenir, les occasions qui peuvent nous le faire manquer, et autres choses semblables. Or, lorsqu'on pèche formellement contre la loi, par défaut de cette lumière de la grâce que l'on a négligé de demander à Dieu, il est hors de doute qu'une telle négligence constitue une faute, parce qu'on se trouve alors dans une ignorance volontaire; car si l'on avait prié on aurait obtenu cette lumière, attendu que Dieu ne refuse pas sa grâce à celui qui la lui demande dans l'intention de connaître le bien et d'éviter le mal; c'est là la lumière que demandait David lorsqu'il disait : « Da mihi intellectum, et discam mandata « tua : doce me facere voluntatem tuam. » D'un autre côté, le Seigneur ne donne pas et n'a pas promis de donner à tout le monde la lumière nécessaire pour connaître toutes les vérités morales dont la connaissance peut être acquise par la seule lumière naturelle; c'est pourquoi, lorsque l'on contrevient matériellement à la loi, mais par un défaut invincible de cette lumière naturelle, cela ne con-

stitue pas un péché formel; car Dieu se contente que nous nous conduisions suivant ce que nous dicte notre conscience, et suivant ce que la raison nous présente comme équitable. Saint Paul dit : « Omne autem quod non est ex fide (c'est-à-dire » selon le jugement de la conscience, comme l'in» terprètent communément saint Ambroise, saint » Chrysostome, Théodoret et autres), peccatum est. » Par conséquent, celui qui agit selon ce que lui dicte sa conscience ne commet pas de péché. Saint Jean dit pareillement : « Si cor nostrum non reprehende» rit nos, fiduciam habemus ad Deum. » (I. Jo. III, 21.)

En somme, Dieu ne condamne que les actions dans lesquelles il y a un mal volontaire ou une négligence volontaire; par conséquent celui qui croit d'une manière invincible que son action est bonne, non seulement ne sera pas puni par le Seigneur, mais souvent même il en sera récompensé pour sa bonne intention, quoique l'action soit dans le fond opposée à la loi : « Sed quia repugnantia hæc (écrit » P. Collet, comme nous l'avons déjà remarqué), » aliquando involuntaria est, ut in iis, qui invin» cibili laborant ignorantia, ideo non semper impu» tatur ad culpam sed aliquando ad meritum ob » bonam fidem agentis, qui rectam rationem sibi » sequi videtur, dùm enim ab eâ deficit. » Cette opinion est admise même par le P. Daniel Concina (1), qui est si rigide dans sa morale théologique où, quoique dans son argument du chap. v il dise que l'action mauvaise commise avec une conscience erronée invincible ne peut jamais être con-

(1) Concina theol. Christ. t. II. lib. II. de consc. diss. 1.

sidérée comme une action bonne et méritant récompense, néanmoins il adopte entièrement notre opinion dans le nº 36, page 46, où il dit : « Potest » enim quis, dum exercet opus materialiter malum, » habere plures actus bonos, intentionem nempe » bonam Deo placendi, hos bonos et meritorios di» cimus, quamvis actus qui per se tunc exercetur, » sit materialiter malus... Hæc bona intentio nulla » prava circumstantia inquinatur, quia opus mate» rialiter malum, cum non sit voluntarium, refun» dere in istos actus malitiam non valet. »

Notre auteur anonyme se récrie beaucoup contre un tel système, et dans un chapitre à part (chapitre 13), il s'efforce de prouver que lorsqu'une action est contraire à la loi divine, son auteur est coupable lors même qu'il l'aurait commise avec une bonne intention. Voici comment il s'exprime à cet égard; il dit d'abord : « C'est donc une maxime constante admise par l'Evangile et par la doctrine des saints Pères que l'intention et le but communiquent à nos actions le caractère de bonté ou de perversité qu'ils renferment et les rendent ainsi ou bonnes ou mauvaises. » Mais un peu plus loin il dit en paraissant se contredire lui-même : « Quoique l'on ait une bonne intention, l'on commet un péché en faisant une chose qui est mauvaise en elle-même ou par quelque circonstance particulière, ou bien qui est prohibée par la loi divine. »

Voilà quelle est l'opinion de notre adversaire; mais outre l'autorité du P. Concina, que nous avons cité plus haut, et le sentiment commun d'une foule d'autres docteurs, son opinion est encore combattue comme nous le verrons par saint Thomas, saint Bernard, saint Ambroise et saint

Jean Chrysostome. Et d'abord pour saint Thomas (1), il propose la question suivante : « Utrum » actus habeat speciem boni et mali ex fine? » Et il répond : » Dicendum, quod aliqui actus » dicuntur humani, in quantum sunt voluntarii, ut » supra dictum est. In actu autem voluntario inve» nitur duplex actus, scilicet actus interior volun» tatis, et actus exterior; et uterque eorum actuum » habet suum objectum. Finis autem proprie est » objectum interioris actus voluntatis. Actus exte» rior accipit speciem ab objecto, circa quod est; » ita actus interior voluntatis accipit speciem a fine, » sicut a proprio objecto. Id autem quod est ex » parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod » est ex parte exterioris actus..... neque actus exte» riores habent rationem moralitatis, nisi in quan» tum sunt voluntarii. Et ideo actus humani species » formaliter consideratur secundum finem, materia» liter autem secundum objectum exterioris actus. »

Ces expressions du saint docteur n'ont pas besoin d'explications; car il est trop évident qu'il entend par là enseigner que la bonté ou la perversité des actions humaines dépend du but que l'on se propose: car il ne peut y avoir de moralité, c'est-à-dire de bien ou de mal dans une action, qu'autant qu'elle est volontaire. L'objet de l'acte extérieur, considéré en lui-même, en est la cause réelle; mais l'objet de l'acte intérieur de la volonté, c'est l'intention avec laquelle une action est commise; par conséquent, lors même que l'action est en elle-même mauvaise, elle est néanmoins formellement bonne lorsqu'elle est commise avec une bonne

(1) S. Thomas 1. 2. q. 18. a. 6.

intention, bien entendu cependant que celui qui commet l'action doit ignorer d'une manière invincible ce qu'elle renferme de mauvais.

Notre adversaire cite ensuite à l'appui de son opinion un long passage de saint Bernard (7), dont il dit : « Cette réponse de saint Bernard nous fait voir clairement que pour que l'œil simple puisse bien distinguer un corps...... il faut deux choses, savoir : la bonne intention et la connaissance de la vérité. » Mais je trouve au contraire que saint Bernard professe deux opinions entièrement opposées à ce que dit mon adversaire; car dans le même Traité, ch. 12 et 17, il dit que celui qui obéit au prélat « ex recta intentione, meritorie agit, quamvis » materialiter erret contra legem. » Et au chap. XIV, n. 25, il s'exprime ainsi : « Et quidem dignum dixerim » vel solam intentionem piam; nec plane condigna » remuneratione fraudabitur in opere quoque non » bono ipsa bona voluntas. » Saint Ambroise (2) écrit : « Affectus tuus nomen imponit operi tuo. » Saint Jean Chrysostome écrit pareillement (3) : « Ex » proposito bono, etiam quod videtur malum, bo» num est, quia propositum bonum excusat malum » opus. »

Mais celui qui contrevient à la loi, réplique notre auteur, pèche toujours par une ignorance invincible, parce qu'il ne prie pas; car s'il priait, il obtiendrait certainement la grâce de connaître la loi. Mais l'on répond que Dieu ne refuse pas la grâce suffisante pour éviter le péché formel lorsqu'on la-

(1) S. Bernard de præcep. et discip. cap. 17 et 18.
(2) S. Ambroise lib. I. offic. cap. 30.
(3) S. Chrysost. hom. 19 in op. imperf.

Dieu pour lui en demander la connaissance ; et c'est ce qu'on ne peut ni dire ni penser.

L'auteur anonyme prend ensuite un autre moyen pour faire admettre la culpabilité de l'ignorance invincible en matière de droit naturel. Il dit que le péché originel a laissé en nous deux sortes de taches : la concupiscence qui entretient en nous les mauvais penchants, et l'ignorance qui obscurcit notre raison. En partant de là, il raisonne ainsi : « Si la concupiscence n'excuse pas celui qui en suit les impulsions, pourquoi l'ignorance pourrait-elle jamais excuser celui qui n'en surmonte pas les obstacles? » D'où il conclut ensuite que de même que l'on pèche en agissant par concupiscence, de même aussi on pèche en agissant par ignorance.

Mais à tout ce raisonnement on peut répondre facilement et clairement : Si celui qui se livre aux désordres de la concupiscence commet un péché, c'est parce que sa volonté participe spontanément à la perversité de son action, et que par conséquent la concupiscence est elle-même volontaire; mais il en est autrement dans le cas de l'ignorance invincible qui n'est pas volontaire et qui même n'est pas spontanément acceptée. Il est certain qu'il n'y a jamais de péché lorsque le péché est involontaire; d'où il résulte, que de même que nous péchons lorsque nous nous abandonnons volontairement aux désordres de la concupiscence, de même aussi nous péchons en suivant les désordres de l'ignorance volontaire ou que nous pouvons facilement vaincre. Mais, d'un autre côté, de même qu'il n'y a pas péché lorsqu'on éprouve involontairement les impulsions de la concupiscence, suivant ce que dit l'apôtre : « Quod nolo malum, hoc ago, » (Rom. VII, 19), de

même aussi il n'y a pas péché lorsqu'on agit par l'influence d'une ignorance invincible que l'on n'a pas voulue.

L'auteur cherche ensuite à montrer notre ignorance comme coupable, au moins pour les péchés que nous avons d'abord commis, et pour cela il dit que de même que par nos péchés nous nous mettons dans l'impuissance morale de faire le bien, de même aussi nous nous mettons encore dans l'impossibilité morale de connaître le bien que nous devons faire, et le mal que nous devons éviter; et de même que l'impuissance n'est point pour nous une excuse quand nous faisons le mal que nous savons être tel, de même aussi l'impuissance ne peut nous excuser lorsque nous ignorons le mal que nous faisons.

Nous répondrons d'abord que la peine d'un péché n'est point un mal qui doive être lui-même un péché pour celui qui en est affligé, et que par conséquent lors même qu'une telle ignorance serait la punition d'autres péchés antérieurs, ces péchés-là ne rendraient pas coupables les erreurs que nous commettrions par suite de cette ignorance invincible, car ces erreurs ne sont ni prévues, ni voulues par nous. « Ac licet (écrit Duhamel (1)) ea vitia ex peccatis libere admissis oriantur, ac proinde voluntaria videantur, et ea ratione ignorantia sit pœna peccati; » hic tamen non sequitur ea esse voluntaria cum ex » iis peccatis secutura mala prævisa non fuerant. » On répond en outre qu'il n'est pas vrai de dire que de même que nos péchés nous mettent dans l'impuissance morale de faire le bien, de même aussi ils nous mettent dans l'impuissance morale de con-

(1) Duhamel, lib. II. de act. hum. cap. 5. in fin.

naître les préceptes de la loi naturelle, parce que, comme nous l'avons dit plus haut, pour faire le bien il faut la grâce à laquelle le péché est certainement un obstacle, tandis que pour comprendre simplement les préceptes, il ne faut pas nécessairement la grâce, mais seulement la lumière naturelle; c'est pourquoi l'on ne peut pas dire que le péché qui ne prive pas l'homme de la lumière naturelle le mette dans l'impuissance de connaître les commandements de la loi.

Mais (dira-t-on) les péchés aveuglent les pécheurs et les privent du discernement. J'accorde qu'ils les privent de ce discernement qui les conduit dans la pratique du bien et dans l'éloignement du mal, lequel discernement ne peut être acquis qu'avec le secours de la grâce et en le demandant à Dieu. C'est de ce discernement que parlait saint Augustin lorsqu'il écrivait contre Pélage : « Dum » tamen potiùs disputet quam ut oret, et dicat : Da » mihi intellectum, et discam mandata tua. » Le C. Bellàrmin dit en expliquant ce passage de David : « Da mihi intellectum, non significat da mihi » vim intelligendi, sed da mihi lumen divinum, » quo mens mea discat mandata tua (scilicet) ut sibi » persuadeat optimum esse illa complere. » Le prophète demandait donc que Dieu lui fît la grâce de l'éclairer et de le convaincre du profit qu'il trouverait dans l'accomplissement des préceptes divins; c'est également ce qu'il demandait lorsqu'il faisait la prière suivante : « Viam justificationum tuarum in- » strue me. Id est (comme l'explique le C. Bellarmin) » doce me quæ sit via præceptorum tuorum, quo- » modo videlicet debeam in lege tua ambulare, » c'est-à-dire, de quelle manière je dois me conduire suivant

vos préceptes. De même, lorsqu'il faisait la prière suivante : « Da mihi intellectum et scrutabor legem » tuam, petit (d'après le même Bellarmin) ut scru» tari possit ejus utilitates. » De même, lorsqu'il disait : « Doce me facere voluntatem tuam, » c'est-à-dire, enseignez-moi, Seigneur, à agir selon votre volonté. Mais, comme nous l'avons vu plus haut, la volonté de Dieu est que nous nous conduisions suivant ce que nous dicte notre conscience. Par conséquent le péché prive celui qui le commet de ce discernement qui résulte de la grâce, mais non pas de la connaissance naturelle des préceptes, laquelle peut être acquise au moyen de la seule raison naturelle, comme l'a dit très sagement Habert (1) avec saint Thomas, qui écrit : « Peccatum naturam » humanam prorsus non corrumpit, alioquin homo » per peccatum desineret esse homo. »

Mon contradicteur m'oppose ensuite plusieurs textes de saint Augustin et spécialement celui dans lequel il s'exprime ainsi : « Ignorantia quæ non est » eorum, qui scire nolunt, sed qui tanquam simpli» citer nesciunt, neminem sic excusat, ut sempiterno » igne non ardeat (2). » Il dit ensuite au sujet de ce passage : « Saint Augustin ne prétend pas que celui qui pèche par ignorance soit toujours aussi coupable que celui qui pèche en connaissance de cause;... mais il ajoute que l'on ne doit pas recourir aux ténèbres de l'ignorance pour trouver une excuse, car elles ne peuvent pas empêcher la condamnation aux flammes éternelles. » Quant à moi, il m'est impossible do comprendre quelle est la conclusion que notre auteur veut tirer en définitive du texte de saint

(1) Habert de act. hum. cap. 5. § 3. pag. 17.

(2) S. Augustin. de Grat. et lib. arb. cap. 3.

Augustin. Si de ces expressions, « qui tanquam simpliciter nesciunt, » il voulait conclure que l'ignorance ne préserve pas des peines de l'enfer, lors même qu'elle est invincible, il se trouverait en contradiction ouverte avec la proposition 2 condamnée par Alexandre VIII, dont nous avons déjà fait mention, laquelle disait que l'ignorance invincible du droit naturel ne préserve pas du péché mortel. Du reste, Duhamel et le P. Berti ont fait à ce texte de saint Augustin une réponse péremptoire. Duhamel s'exprime ainsi : « Hæc intelligenda, ut nescientia » simplex non excuset a peccato cujus non est causa, » sed eximit ab eo cujus est causa. Unde qui legem » Dei nesciunt, nec scire potuerunt, non peribunt, » quod legem ignotam violaverint, sed propter pec» cata quæ in legem naturæ admiserunt (1). » C'est dans le même sens que le P. Berti répond au texte de saint Augustin, en disant que le saint docteur a écrit que les infidèles qui n'ont pas cru en Jésus-Christ ont mérité les flammes éternelles, « non quia non » crediderunt, id enim non imputatur ad culpam, » dummodo nescire noluerunt, sed quia legem na» turæ inscriptam cordibus suis libere transgressi » sunt (2). » Par conséquent, saint Augustin veut dire que l'ignorance de ceux qui n'ont aucune connaissance de la vraie religion les excuse du péché d'incrédulité, mais non pas de ceux qu'ils connaissent être des péchés par le moyen de la lumière naturelle. Le saint docteur parlait réellement de l'ignorance coupable; c'est ce qui résulte des paroles qu'il ajoute immédiatement au texte précité : « Non enim sine » causa dictum est : Effunde iram tuam in gentes quæ

(1) Duhamel de act. hum. lib. 2. diss. 3. cap. 6. n. 6.
(2) Berti. lib. XXI. cap. 10.

» te non noverunt. » Car l'ignorance de Dieu ne peut être que l'effet d'une intention mauvaise ou d'un aveuglement volontaire.

C'est ce qu'écrit aussi saint Jean Chrysostome (1) : « Judæi ignorarunt, sed hæc ignorantia non erat » digna venia. Græci quoque ignorarunt, sed defen- » sionem non habent. » Mais il ajoute aussitôt : « Quando enim ea quæ scire nequeunt ignoraveris, » culpa obnoxius non eris. » A quoi il faut ajouter la célèbre doctrine de saint Augustin : « Non tibi » deputatur ad culpam, quod invitus ignoras, sed » quod negligis quærere quod ignoras (2). »

Du reste, pour abréger et ne pas ennuyer plus long-temps le lecteur sur cette matière, nous réfuterons toutes les autres objections que notre auteur tire des différents textes de saint Augustin par une seule autorité de ce même saint. Dans le premier livre de ses Rétractations, il semble d'abord vouloir dire que celui qui pèche sans le savoir, pèche néanmoins lorsqu'il commet une action qui est en elle-même un péché : « Qui nesciens peccavit, » non incongruenter nolens peccasse dici potest » quamvis et ipse quod nesciens fecit, volens tamen » fecit ; ita nec ipsius esse potuit voluntate peccatum. » Mais suivant l'observation très sensée de Duhamel (3), le même saint docteur explique immédiatement ce qu'il a entendu dire par ces paroles : « Quia » voluit, ergo fecit ; etsi non quia voluit, peccavit » nesciens peccatum esse quod fecit. Ita nec tale » peccatum sine voluntate esse potuit, sed voluntate » facti et non voluntate peccati, » ce qui signifie que

(1) S. Chrysost. hom. 27. in ep. ad Rom. n. 13.
(2) S. Augustin. lib. III. de lib. arb. c. 19. n. 53.
(3) Duhamel loco cit. man. 5. in fin.

lors même que le fait constitue un péché, lorsqu'il n'y a pas la volonté de pécher, ce n'est qu'un péché matériel, et non pas formel ou volontaire, comme dit Duhamel : « Quod nimirum factum ipsum est materiá peccati, non formaliter et reipsa peccatum est. » Et c'est encore ce qu'écrit saint Thomas : « Si ignoretur difformitas, puto cum aliquis nescit fornicationem esse peccatum, voluntarie quidem facit fornicationem, sed non voluntarie facit peccatum (1). » Il est vrai cependant, pour parler sincèment, que dans un autre endroit saint Thomas l'Angélique prétend qu'il ne peut y avoir d'ignorance invincible à l'égard de la fornication, et cette prétention est bien fondée, attendu que le précepte qui prohibe la fornication est un précepte qui découle d'une manière immédiate des principes primitifs. Néanmoins ce saint assure dans le passage que nous venons de rapporter, que lorsqu'on agit par une ignorance invincible même à l'égard des principes du droit naturel, on commet seulement une erreur, mais non un péché.

On doit avec Duhamel faire la même réponse à l'objection tirée du texte de saint Jérôme (2), dans lequel ce saint dit, pour effrayer les pélagiens, que l'ignorance n'excuse pas du péché ; cela doit s'entendre du péché de fait et matériel, mais non pas du péché formel ; et en fait, le saint parle de l'homicide commis par cas fortuit, pour lequel, dans l'ancienne loi, on devait faire des sacrifices d'expiation, lors même qu'on l'aurait commis sans en avoir la volonté.

Notre adversaire oppose encore l'autorité de saint Bernard (3), qui dit que l'ignorance est une des

(1) S. Thom. opusc. de malo. q. 3. a. 8.
(2) S. Hiero. contra Pelag. lib. 1. cap. 10. 11. 12.
(3) S. Bernar. tract. ad Hugon. de quæst. cap. 1 et 4.

causes des péchés que nous commettons, mais qu'elle ne nous servira pas d'excuse devant Dieu. Mais il faut remarquer quel est le genre d'ignorance dont veut parler saint Bernard. Voici comment il l'entend lui-même : « Multa nesciuntur, aut sciendi incuria, » aut discendi desidia, aut verecundia incurrendi. » Mais comment pourrait-on prétendre qu'une telle ignorance, née de la négligence qu'on apporte à s'instruire de ses devoirs ou à rechercher la connaissance de la vérité, n'est pas un péché?

C'est en vain qu'on oppose les paroles suivantes du saint docteur (*de præc. et dispens.*, cap. XIV, n. 40) : « Sive itaque malum putes bonum quod » forte agis, sive bonum malum quod operaris, » utrumque peccatum est. » Car le P. Berti (1) écrit que c'est à tort que Vendroch conclut de ce passage que saint Bernard nie que l'ignorance invincible puisse excuser du péché, attendu que le saint docteur avait déjà écrit au num. 37 : « Est qui bonum » diligit et malum nesciens agit, hujus quidem bonus » est oculus quia pius, non tamen simplex quia » cæcus. » Le P. Berti ajoute : « Igitur est oculus qui » non est simplex, et tamen non est nequam, scili- » cet nescientes ignoratione excusabili. »

Voilà, en somme, de quelle manière nos adversaires, pour nier l'ignorance invincible à l'égard de toutes les conséquences même éloignées et obscures des principes de la loi naturelle, non seulement se sont mis en opposition avec le sentiment commun de saint Thomas, de saint Bonaventure, de saint Antonin, de saint Anselme et des autres théologiens, tant parmi les plus indulgents que les plus sévères, mais encore

(1) Lib. XXI. cap. 14. prop. 2. vers. Præterea.

ils ont été obligés de bouleverser les maximes les plus générales et les mieux fondées de toute la théologie, et tout cela dans l'intention principale de prohiber l'usage des opinions probables; mais de même qu'ils ont fait de vains efforts pour obtenir le premier point, de même aussi il leur sera impossible d'emporter le second.

§ II. *Il contient quelques réponses plus explicites et plus décisives aux objections principales qui me sont faites par mes adversaires.*

Nous avons d'abord prouvé au commencement de notre Apologie, que le conflit de deux opinions probables rend la loi douteuse, et comme telle non obligatoire, par la raison que dans ce cas elle manque de la promulgation suffisante, sans laquelle elle ne peut pas avoir force de loi. Adolphe Dositée oppose d'abord à ce principe que pour la promulgation suffisante, il ne faut simplement que la connaissance probable de la loi. Nous avons déjà répondu à cela qu'une telle opinion était praticable lorsque la connaissance probable n'existait seulement qu'en faveur de la loi parce qu'alors la loi obtenait un certain degré de certitude morale. Mais lorsqu'il y a une opinion également probable qui peut être alléguée en faveur de la liberté, il ne peut alors exister ni d'un côté ni de l'autre aucune probabilité ou raison probable qui puisse contraindre la volonté de l'homme prudent, attendu qu'il résulte seulement de ces probabilités qui se contrebalancent, qu'il n'y a qu'un doute pur sur l'existence ou la non-existence de la loi. Nous avions déjà indiqué cette raison dans notre Apologie, mais je crois qu'il est bon de l'établir un peu plus longuement dans cet appendice.

Voici comme s'exprime saint Thomas (1) : « Intel-
» lectus noster respectu partium contradictionis se
» habet diversimode : quandoque enim non inclina-
» tur magis ad unum quam ad aliud, vel propter
» defectum moventium, sicut in illis problematibus,
» de quibus rationes non habentur, vel propter
» apparentem æqualitatem eorum quæ movent ad
» utramque partem, et ita est dubitantis dispositio,
» qui fluctuat inter duas partes contradictionis; »
auquel texte correspond un autre texte plus court,
cité par le même Adolphe dans un autre de ses ou-
vrages(2), lequel texte est aussi de saint Thomas :
« Inter æqualitatem etiam rationum et argumento-
» rum soli dubio est locus. » C'est ce que disent aussi
les autres théologiens. P. Colet, continuateur de
Tournely, dit que lorsque les deux opinions parais-
sent également probables, il ne reste plus qu'à
douter de l'une et de l'autre; de même que lorsque
deux hommes d'une probité reconnue nous certi-
fient deux choses opposées, il ne nous reste plus
qu'à douter de la vérité de l'une et l'autre de ces
deux choses. « Cum momenta duplicis circa eamdem
» rem opinionis æque probabilia alicui proponuntur,
» necesse est eum esse in statu dubii, sicut necesse
» est esse in dubio, cum ex duobus viris ejusdem
» auctoritatis alter asserit regem esse Parisiis, alter
» eum abesse (3). » Le P. Jean-Laurent Berti dit de
plus, que de même que la balance est en équilibre
lorsqu'on n'ajoute pas à son poids, aussi lorsqu'on
met des deux côtés des poids égaux, il arrive de la
même manière que lorsque l'on a deux opinions

(1) S. Thom. de verit. q. 14. art. 1.
(2) Instruct. de rig. proxi. p. 1. cap. 3. pag. 48. n. 2.
(3) Colet. t. III. de consc. cap. 5. concl. 2. 107.

probables sur la même question, elles rendent la décision aussi incertaine que s'il n'y avait aucune probabilité d'un côté ni de l'autre : « In æquilibrio » manet lanx, sive nullum neutri parti, sive utrique » æquale onus imponatur(1). » Et pour confirmer cela, il cite l'autorité de saint Thomas dans le passage déjà rapporté. C'est ce que disent aussi le P. Gonet(2), le P. Vasquez, le P. Lacroix, et en général tous les auteurs tant probabilistes que probabilioristes; et finalement, c'est ce que soutient dans le même ouvrage ci-dessus mentionné le même Adolphe qui s'exprime en ces termes : « Immota manet libra » in cujus utraque lance æquale pondus collocatur; » nec ad unam inflectitur partem, nec ad aliam. » Et il le confirme encore dans l'ouvrage qu'il a écrit en dernier lieu, intitulé : *Cause du probabilisme*, etc., dans lequel il combat ma dissertation, particulièrement à la page 48, en disant : « attendu qu'il est évident que deux opinions contradictoires également probables ne peuvent produire que le doute. »

Ainsi donc, en ce qui concerne notre controverse où il s'agit d'un conflit entre deux opinions également probables, il ne suffit pas de dire que la connaissance probable de la loi doit la rendre obligatoire et suffisamment promulguée, parce que dans un tel cas la connaissance de la loi ne suffit pas pour rendre la loi promulguée, mais seulement pour promulguer un doute ou une simple hésitation sur l'existence ou la non-existence de la loi, attendu que lorsque les opinions sont d'un égal mérite, il arrive, comme nous l'avons dit, qu'elles n'en ont ni l'une ni l'autre.

(1) Berti theol. t. II. lib. 21. cap. 14. prop. 3. pag. 151.

(2) Gonet Manuel. t. III. tract. 3. cap. 16. § 4.

On oppose, en second lieu, au principe ci-dessus mentionné, que quoiqu'il soit nécessaire que la loi soit promulguée pour être obligatoire, et que tant qu'elle n'est pas promulguée elle manque d'un caractère propre à être essentielle qui empêche qu'elle puisse à la rigueur être appelée une loi; néanmoins il faut distinguer (suivant notre adversaire) la promulgation de la loi de la connaissance privée que peuvent en avoir les particuliers; attendu que la loi, lorsqu'elle est promulguée, peut être obligatoire pour eux, même sans qu'ils aient connaissance de ses dispositions. Notre adversaire dit ensuite que toutes les lois, soit humaines, soit divines, sont suffisamment promulguées. Et d'abord, quant aux lois humaines, il dit que pour être obligatoires il suffit qu'elles soient promulguées dans la cité par la voix des crieurs publics, ou bien au moyen des affiches apposées dans les lieux publics.

Je réponds à cela en convenant que pour que la loi humaine ait force obligatoire, il suffit qu'elle soit promulguée dans la cité avant que les particuliers en aient connaissance; mais il faut remarquer que cela n'est relatif qu'à l'objet matériel de la loi, c'est-à-dire à l'objet que la loi commande ou défend, mais que cela ne s'applique pas à l'obligation de conscience imposée aux sujets de se conformer à la loi. Je m'explique: si par exemple on a promulgué une loi ayant pour objet de déclarer nul un contrat dans lequel on aurait omis les formalités prescrites, lors même que le particulier n'aurait pas connaissance de cette promulgation, il doit ensuite, lorsqu'il apprend les dispositions de la loi, s'y conformer en ce qui concerne la validité ou la nullité

de ce contrat, parce que, dans les tribunaux de la justice extérieure, la simple promulgation fait présumer que tout le monde la connaît. Mais il n'en est pas moins vrai que devant le tribunal de la conscience on n'est pas coupable pour n'avoir pas observé une loi que l'on ne connaissait pas. C'est ainsi qu'il faut entendre le texte de saint Thomas rapporté par Adolphe: « Illi coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem observandam in quantum » in eorum notitiam devenit per alios, vel devenire » potest promulgatione facta (1). » Ces mots *vel devenire potest* signifient lorsque la loi pouvait être connue des sujets, mais ne l'a pas été par suite de leur négligence; autrement lorsque leur ignorance n'est pas coupable, ils ne sont pas obligés par la loi qu'ils ne connaissent pas. C'est ainsi du moins que le texte précité de saint Thomas est expliqué par le cardinal Gaetan qui dit: « In articulo 4, in responsione ad 2, nota, quod ob illa verba *vel devenire potest*, non intelligit de potentia logica, quia silicet » non implicat contradictionem, sed de potentia » politica, id est secundum ordinem, seu cursum politicum unde devenire potest: conjungitur ly *per alios*, et intendit auctor, quod absentes a promulgatione obligantur, vel quia per alios promulgatio ad eos devenit, vel per alios devenire potuit; » sed ex parte absentium consecutum est, ut nescirent, *vel quia neglexerunt*, *vel quia noluerunt* facere quod in eis erat ad sciendum. Alioquin » absentes nescii promulgatæ legis non ligantur. » Propter quod si Romæ nova lex promulgatur, et » nec Curia ipsa procurat, ut promulgatio ad eccle-

(1) S. Thom. 1. 2. q. 90. a. 4. ad 2.

» sias cathedrales deveniat, nec prælati, qui ibi sunt, » insinuant suis ecclesiis, accusari nec apud Deum, » nec apud homines ignorantiæ possunt absentes » nescii. » La même chose est écrite par le P. Suarez (1), par le P. Laymann (2), et par P. Colet (3) qui rapporte à ce sujet la même comparaison que nous avons faite tirée du contrat. On doit dire que la loi est ignorée non seulement par celui qui n'en a absolument aucune connaissance, mais encore par celui qui doute qu'elle ait été faite ou qu'elle ait été promulguée, et qui n'a pas pu éclaircir ses doutes malgré qu'il y ait employé tous les soins convenables. Car on peut très bien dire qu'une telle personne ignore la loi en ce qui a rapport à l'obligation de conscience, laquelle n'impose pas plus l'obligation de la loi à celui qui, malgré tous ses soins, n'a pu éclaircir ses doutes, qu'à celui qui ignore entièrement que la loi existe ; attendu que la loi n'est pas obligatoire si elle n'est pas connue du sujet comme une loi certaine, et non comme une loi douteuse, suivant la doctrine de l'Angélique : « Nullus ligatur per præceptum nisi mediante » scientia illius præcepti. »

Adolphe traite ensuite la matière de la loi divine ou naturelle et dit que cette loi étant une émanation de la loi éternelle, elle a été promulguée pour toute l'éternité, qu'elle ne doit jamais cesser d'être obligatoire, et qu'elle frappe tous les hommes avant même qu'ils en aient la connaissance ; et il se fonde sur les paroles de saint Thomas : « Lex æterna habet

(1) Suar. de leg. lib. III. cap. 17. n. 3 et seq.
(2) Laym. lib. I. tract. 4. de leg. cap. 2. n. 1.
(3) Colet, t. III. de leg. cap. 1. art. 2. concl. 2. p. 228.

» promulgationem ex parte Dei promulgantis (1). » Nous avons déjà, dans notre Apologie, refuté cette objection par l'autorité unanime d'un grand nombre de théologiens que nous y avons désignés (parmi lesquels il ne s'en est pas trouvé même un seul qui fût d'une opinion contraire), lesquels disent que la loi éternelle n'a commencé à être obligatoire que du moment où elle a été révélée et imposée aux hommes par la lumière naturelle.

Mais j'ai trouvé depuis une réponse plus péremptoire à l'objection d'Adolphe. En effet il se fonde sur les paroles de saint Thomas qui dit: « Lex » æterna habet promulgationem ex parte Dei pro» mulgantis; » et il ajoute ensuite: « Sed ex parte » creaturæ audientis et inspicientis non potest esse » promulgatio æterna (2). » Or, on demande quelle est la promulgation de la loi divine en vertu de laquelle les hommes sont obligés, si c'est la promulgation *ex parte Dei* ou la promulgation *ex parte creaturæ*. Et je réponds que saint Thomas lui-même décide la question dans un autre endroit. Et où? Le voici: ce saint docteur (3) enseigne que la promulgation est un des caractères essentiels de la loi et que la loi n'oblige que lorsqu'elle a été manifestée aux hommes au moyen de la promulgation: « Ad hoc quod lex virtutem obligandi obti» neat, oportet quod applicetur hominibus, qui » secundum eam regulari debent. Talis autem ap» plicatio fit per hoc, quod in notitiam eorum dedu» citur ex ipsa promulgatione. » Le saint se propose

(1) S. Thom. 1. 2. q. 90. a. 1. ad 2.
(2) Id. 1. 2. q. 10. a. 2. ad 2.
(3) Id. 1. 2. q. 90. a. 4.

ensuite cette objection (*ad primum*) : « Lex natura-
» lis maxime habet rationem legis ; sed lex naturalis
» non indiget promulgatione ; ergo non est de ratione
» legis, quod promulgetur. » Or, s'il était vrai,
comme le prétend Adolphe, que par ces expressions :
« Lex æterna habet promulgationem ex parte Dei
» promulgantis, » saint Thomas eût voulu dire que
la promulgation de la part de Dieu était suffisante
pour obliger la créature, il n'aurait pas répondu à
l'objection qu'on lui faisait en cet endroit, c'est-à-
dire que la promulgation n'était pas de l'essence de
la loi, puisque la loi naturelle n'en avait pas besoin,
quoiqu'elle fût une véritable loi, il n'aurait pas ré-
pondu, dis-je, que la promulgation de la loi natu-
relle se fait lorsque Dieu la révèle à l'âme des hom-
mes pour qu'ils puissent la connaître par la lumière
naturelle ; mais il aurait dit, comme le dit le P. Let-
tore, que la loi éternelle ou naturelle a été pro-
mulguée de toute éternité de manière à conserver
éternellement la force de loi obligatoire. Mais ce
n'est pas ainsi que répond saint Thomas ; il convient
au contraire que la loi naturelle elle-même a besoin
d'être promulguée, mais que cette promulgation se
fait lorsque l'homme en acquiert la connaissance
par le secours de la lumière éternelle. C'est pourquoi
il ajoute dans un autre passage : « Sed ex parte
» creaturæ audientis aut inspicientis, non potest
» esse promulgatio æterna. » Voilà la promulgation
qui rend la loi obligatoire, laquelle a lieu au moment
où la créature acquiert la connaissance de la loi,
soit au moyen des lumières naturelles de la raison,
soit au moyen des instructions de l'Église, soit au
moyen des explications des savants. Et à cela cor-

respond ce qu'il dit dans un autre endroit (1), c'est-à-dire que la règle immédiate de notre volonté est la raison humaine, attendu que la loi éternelle n'en est que la règle éloignée, laquelle (au dire de ce saint) a plus de rapport avec Dieu qu'avec nous : « Regula autem voluntatis humanæ est duplex : una » propinqua et homogenea, scilicet ipsa humana » ratio, alia vero est prima regula, scilicet lex æterna, » quæ est quasi ratio Dei. » Par conséquent, comme nous l'avons remarqué dans le premier paragraphe de cet Appendice, nous devons observer la loi suivant l'interprétation que notre raison lui donne, car c'est sous cette seule condition, comme l'a remarqué le P. Jean de Saint-Thomas, que la loi naturelle peut être pour nous une règle, et non pas selon sa substance même que nous ne connaissons pas.

En outre, l'anonyme, dans son Appendice, p. 301, fait cette objection : Quand il existe deux opinions probables, celle qui a force de loi, si elle ne renferme pas une obligation certaine, en renferme une du moins qui est probable et douteuse. C'est pourquoi, malgré que la loi particulière n'oblige pas dans ce cas par elle-même puisqu'elle est incertaine, nous ne pouvons pas cependant nous prévaloir de l'opinion favorable, car dans un tel doute il nous manque le sentiment moralement certain qui, pour la loi générale réfléchie, est toujours nécessaire pour agir d'une manière licite. J'ai déjà répondu à cet argument dans mon Apologie puisque Adolphe a fait la même objection ; mais puisque l'anonyme la

(1) S. Thom. 1. 2. q. 71. a. 6.

reproduit avec tant de force et de chaleur qu'il la regarde comme insoluble, il faut que j'y réponde de nouveau et avec détail.

Mes adversaires font tous leurs efforts pour prouver qu'une action n'est permise que lorsque l'on est moralement convaincu de sa bonté. Mais qui est-ce qui leur conteste cela? Ils n'en sont pas moins obligés de convenir avec moi que cette certitude morale de la bonté d'une action peut résulter non seulement de la certitude d'un principe direct, mais encore de la certitude d'un principe indirect. Ce point est incontestable, comme je l'ai déjà écrit dans mon Apologie; mais je suis bien aise de l'établir ici d'une manière plus solide, afin qu'on ne puisse plus le révoquer en doute. Il est confirmé par le can. 4, *Quid culpatur*, cos. 23, q. 9. 1, où saint Augustin dit: « Vir justus si forte sub rege » homine etiam sacrilego militet recte potest, illo » jubente, bellare, si vice (alias civicæ) pacis ordinem » servans, quod sibi jubetur vel non esse contra Dei » præceptum certum est, vel utrum sit certum non » est; ita ut fortasse reum faciat regem iniquitas im- » perandi, innocentem autem militem ostendat ordo » serviendi. » Ainsi donc, même lorsqu'il y a des doutes sur la justice de la guerre, le sujet peut combattre pour obéir aux ordres de son prince. Et comment? Par suite de ce que dans le doute le prince a le droit de se faire obéir, et en conséquence toutes les fois que le sujet n'est pas certain que la guerre est réellement injuste, il est de son devoir d'obéir. Cela est pareillement confirmé par le ch. *Dominus de secund. nupt.*, où il est dit que si le mari doute de la mort du premier mari de sa femme, il ne peut exercer sur elle ses droits conjugaux, mais il doit

les subir si sa femme en provoque l'exercice de bonne foi. Et pourquoi ? En vertu du principe certain que l'un des époux croyant de bonne foi à la validité du mariage, il a dans un tel doute un droit certain à demander l'accomplissement du devoir conjugal.

C'est un principe qui n'est pas révoqué en doute par les anti-probabilistes eux-mêmes. Le P. Laurent Berti rapporte l'exemple d'un religieux qui, étant incertain s'il lui est permis de rompre le jeûne pour se livrer à l'étude, peut le rompre lorsque cela lui est ordonné par son supérieur, en vertu du même principe, c'est-à-dire du droit qu'a le supérieur de donner un tel ordre. Il rapporte de plus l'exemple du possesseur d'un fonds qui, lorsqu'il a des doutes sur la légitimité de sa possession, peut continuer de le posséder par la raison que dans le doute il n'est pas obligé de se dépouiller d'une chose qu'il possède de bonne foi; et de là il conclut: « Procul dubio » potest hoc pacto ex reflexione mentis antea per» plexæ, fieri judicium protinus moraliter cer» tum. » C'est ce qu'écrivent aussi les sieurs Ballerini dans leur livre intitulé : *Moralium actionum regulæ seu quæstio de opin. probab.*, lesquels, tout en se déclarant pour l'opinion la plus sévère, écrivent néanmoins la doctrine suivante : « Quod in » praxi ex directis principiis minime certis incertum » est, ex certo reflexo principio fit omnino certum. » Ils en rapportent aussi plusieurs exemples et particulièrement celui que nous avons donné plus haut tiré du mariage sur la validité duquel il s'élève des doutes après qu'il a été contracté, dans lequel cas ils disent que, quoique d'après les principes directs il soit incertain si l'époux peut rendre le devoir

conjugal néanmoins d'après le principe indirect qui est certain, il peut le rendre en toute sûreté ainsi que cela résulte du canon ; d'où ils concluent en définitive : « In his omnibus exemplis observandum » est reflexa principia particularem quæstionem non » solvere, sed incertam relinquere : sola praxis certa » est, eo quod principia reflexa praxis in eo dubio » deligendæ certam regulam figant. » La même opinion est professée par le P. Gonet (1). Du reste, pour en finir, le P. Lettore admet que, lorsque le principe indirect est certain, il suffit pour rendre l'action bonne. C'est ainsi qu'il l'écrit dans le paragraphe 4, pag. 40, édition de Venise, de son livre intitulé : *De la cause du probabiliste*, etc., et plus expressément encore à la pag. 45 où il dit : « S'il était vrai que dans le cas d'incertitude de la loi l'on dût déclarer la loi non-existante, comme n'étant pas suffisamment promulguée, oh ! alors l'on pourrait (comme je l'ai indiqué) prendre un principe certain, sinon direct, du moins indirect, d'où l'on formerait une règle sage que l'on pourrait suivre en toute sûreté ; car un tel principe n'étant prohibé par aucune loi, comment pourrait-on craindre raisonnablement de contrarier une loi dont l'existence n'est pas prouvee ? » Il aurait mieux fait de dire qu'une telle loi n'est certainement pas obligatoire, ce qui du reste revient au même, car une loi qui n'oblige pas est comme si elle n'existait pas.

Admettant donc que lorsque le principe indirect est certain, il suffit pour rendre certaine la règle que nous dicte la conscience, on ne peut plus dire que dans le cas où il y a conflit entre deux opinions

(1) Gonet manual. t. 3. tract. 3. c. 16. circa fin.

probables, que l'opinion qui est en faveur de la loi ne produit pas une obligation certaine de l'observer, néanmoins elle produit une obligation douteuse qui empêche d'agir différemment, car je réponds à cela: Ou dans ce cas il n'y a aucun principe indirect qui soit certain sur lequel se base le jugement de la conscience, et alors il n'est certainement pas permis d'agir contrairement à la loi, parce que le doute reste sur pied; ou au contraire il y a un principe indirect certain, et alors ce principe est suffisant, ainsi que nous l'avons vu, car alors il en résulte une règle certaine de la conscience, telle qu'elle est exigée par la loi générale indirecte qui veut la certitude de l'honnêteté de l'action pour qu'on puisse être autorisé à la commettre; par conséquent, sans avoir besoin de nous arrêter davantage à rétablir les raisons et à détruire les équivoques, toute la question se réduit à voir si les deux principes que je soutiens sont vrais ou faux. Quant à moi, je crois avoir clairement démontré que l'un et l'autre sont parfaitement certains et en dehors de toute contestation. Et il faut que je fasse remarquer ici que le premier principe n'est pas le même que le second que j'aurais envisagé sous un autre point de vue, comme le suppose le P. Lettore, car ces deux principes étant fondés sur des raisons différentes, sont en tout parfaitement distincts. Le premier principe est fondé sur ce que la loi ne peut pas obliger lorsqu'elle n'a pas été suffisamment promulguée, fondement dont mes adversaires eux-mêmes ne contestent pas la solidité. Quant à la proposition que la loi ne peut pas être considérée comme suffisamment promulguée lorsque l'opinion favorable à la liberté a un degré de probabilité égal à celui de

l'opinion qui est en faveur de la loi, c'est une proposition évidente par elle-même, car dans un tel cas ce que nous savons et par conséquent ce qui est promulgué ce n'est pas la loi même, mais l'incertitude de l'existence ou de la non-existence de la loi, lequel doute nous oblige certainement à rechercher la connaissance de la vérité ; mais tant que nous n'avons pas acquis cette connaissance, on ne peut pas dire qu'il y ait une loi : il n'y a simplement qu'un soupçon de loi ; et moins encore l'on peut dire que la loi soit suffisamment promulguée, d'où il résulte qu'elle n'est pas obligatoire. Le second principe est basé sur la liberté certaine que Dieu nous a donnée, laquelle est antérieure à l'obligation qui résulte de la loi ; car, comme nous l'avons prouvé dans notre Apologie en nous appuyant de la doctrine de saint Thomas, quoique Dieu ait créé l'homme avec l'obligation d'obéir à toutes les lois qu'il lui a imposées ; néanmoins, *prioritate rationis*, il a contemplé d'abord ses créatures dans son intelligence divine, et en second lieu les lois, c'est-à-dire qu'il a commencé par contempler les anges et les hommes, et qu'il a contemplé ensuite les lois diverses qu'il voulait leur donner suivant leur nature et leur condition ; c'est pourquoi le docteur angélique (1) se fait cette objection qu'il semble n'y avoir aucune loi éternelle, attendu qu'il n'y avait pas de créatures éternelles à qui elle pût s'appliquer, et il répond : « Dicendum quod ea quæ » in seipsis non sunt, apud Deum existant, in quan» tum sunt ab ipso cognita; et præordinata, secun» dum illud (Rom. 4) qui vocat ea quæ non sunt

(1) S. Thomas 1. 2. q. 91. a. 1. ad 1.

» tanquam ea quæ sunt. Sic igitur æternus divinæ » legis conceptus habet rationem legis æternæ, se» cundum quod a Deo ordinatur ad gubernationem » rerum ab ipso præcognitarum. » Ainsi donc Dieu a d'abord considéré dans sa pensée l'homme indépendamment des lois, et ensuite l'homme accompagné des lois qui lui sont propres, comme l'indique l'Ecclésiaste : « Deus ab initio constituit hominem et » reliquit illum in manu consilii sui : adjecit mandata » et præcepta sua ; si volueris mandata servare, con» servabunt te. » (Eccl. XV, 14 et seq.) Par conséquent l'homme jouissant de sa liberté avant que des lois lui fussent imposées, il ne doit pas être obligé d'observer les lois tant qu'il ne les connaît pas d'une manière certaine, et la loi qui, tout considéré, n'est pas connue d'une manière certaine, ne peut produire aucune obligation soit certaine, soit douteuse.

Je dis *tout considéré*, parce que si dans le cas de deux opinions probables la loi produisait au moins une obligation douteuse, comme le prétend l'auteur anonyme, il arriverait alors en effet que, *tout considéré*, elle produirait non pas seulement une obligation douteuse, mais même une obligation certaine sinon directement, du moins indirectement ; car en admettant l'obligation douteuse comme résultant d'une loi douteuse, lors même que des principes certains indirects pourraient permettre la règle dictée par la conscience, nous ne pourrions pas néanmoins nous écarter de la loi douteuse. Mais nous pensons que *tout considéré*, c'est-à-dire en admettant les principes certains indirects que nous avons démontrés ou au moins l'un de ces principes, la loi douteuse ne peut produire ni obligation cer-

taine, ni obligation douteuse. Si donc mes adversaires ne parviennent pas à prouver que les deux principes que je soutiens sont faux, ils n'arriveront jamais à renverser le système que je donne comme certain. Oh! s'ils voulaient faire disparaître toutes les équivoques et toutes les subtilités dont ils font usage, lesquelles ne font qu'embrouiller l'esprit du lecteur, soyez persuadé que notre controverse serait bientôt terminée.

Quant à la force intrinsèque de mes raisonnements (ce que l'on doit principalement regarder dans l'explication d'un système), je crois qu'ils sont convainquants jusqu'à l'évidence, et cette opinion est partagée par un nombre infini d'autres personnes. Quant à l'autorité extrinsèque des savants dont mon système a obtenu l'assentiment, je crois qu'elle est assez imposante, ainsi que je l'ai démontré dans mon Apologie, où j'ai dit de plus, et maintenant je le répète (et je pense que c'est ainsi que doivent parler tous ceux qui sont versés dans les sciences morales), que lorsque les raisonnements intrinsèques sont convainquants, on doit faire peu d'attention aux autorités extrinsèques qui pourraient être opposées, à moins qu'il s'agisse du sentiment commun de tous ou de presque tous les savants, et spécialement de ceux qui ont l'expérience des controverses morales; car le seul effet de l'autorité extrinsèque c'est d'établir une présomption en faveur de l'autorité intrinsèque. Et par conséquent quelle peut être la valeur de l'autorité extrinsèque lorsque l'autorité intrinsèque est déjà par elle-même convainquante et manifeste? Et cela est surtout applicable dans ce cas où l'on voit que les partisans de l'opinion la plus rigoureuse ne nous opposent

aucun raisonnement assez solide pour contrebalancer ceux par lesquels nous avons établi notre système; et d'un autre côté si les arguments qu'ils accumulent en faveur de leur opinion peuvent prouver quelque chose, ils prouvent seulement que l'on doit de toute nécessité suivre la doctrine du tutiorisme, laquelle a été condamnée. A l'égard de ceux qui, sans avoir écrit en faveur du système de rigueur, lui accordent leur assentiment, je les crois tous bien plus savants que moi, et je dis que leur opinion serait pour moi d'un grand poids si je savais qu'ils eussent mûrement pesé les fondements et les raisons de l'un et de l'autre système; mais c'est ce dont je doute très fort et j'ai pour en douter de bonnes raisons, car je vois que les écrivains mêmes qui ont pris la plume pour défendre l'opinion de nos adversaires, n'ont pas pris la peine d'examiner bien attentivement notre Dissertation, ou bien qu'ils ont répondu à nos raisonnements par des équivoques ou des subtilités dont on peut facilement apercevoir l'insuffisance lorsqu'on a un peu de jugement. J'ajoute que le plus souvent ces écrivains n'ont traité la question controversée entre nous que par les principes directs, et peu ou point par les principes indirects, lesquels doivent être l'objet de longues réflexions, quoiqu'ils paraissent très clairs et très certains lorsqu'on les a long-temps pesés et étudiés. Et je crois certainement que la plupart de ceux qui se disent anti-probabilistes n'ont pas fait là-dessus des réflexions suffisantes. Mais passons outre, parce que c'est là une matière trop odieuse, et qu'il ne m'est pas permis de bien m'expliquer à cet égard.

Il ne nous reste plus maintenant qu'à discuter

quelques autres subtilités de nos adversaires. Voici une de leurs objections : Quand une action est permise ou prohibée d'une manière douteuse, comment pourra-t-elle ensuite, dans la pratique, devenir prohibée ou permise d'une manière certaine ? Voilà comment ces auteurs confondent ce qui est permis avec ce qui est prohibé ; quant à nous, nous dirons que lorsque la loi est douteuse, il est certainement douteux que l'action soit ou non prohibée ; mais de ce que l'action est douteusement prohibée il s'ensuit qu'en pratique elle est douteusement illicite ; car en admettant que les principes par nous exposés ou au moins l'un d'eux soit vrai, lors même que l'action serait douteusement prohibée en théorie, elle peut néanmoins en pratique devenir licite par suite de la certitude des principes indirects. Cette opinion est celle que professent les sieurs Ballerini, ainsi que nous l'avons rapporté plus haut : « Reflexa » principia particularem quæstionem non solvere » sed incertam relinquere, sola praxis certa est, eo » quod principia reflexa praxis in eo dubio deligen- » dæ certam regulam figant. » Nous répétons donc que tant qu'on n'aura pas prouvé la fausseté de ces principes indirects, toutes les subtilités alléguées tombent à terre.

Une autre équivoque est encore opposée par deux de mes contradicteurs, mais surtout elle est vivement soutenue par l'auteur anonyme, pag. 404. Il prétend que l'ignorance ne peut être invincible que dans le cas où nous n'aurions absolument aucun motif de doute sur la bonté de l'action, d'où il tire la conséquence suivante : Comment peut-on excuser le pécheur qui, placé entre deux opinions probables, suit l'opinion la moins sûre, tandis qu'il a de graves

motifs de douter que son action soit permise? Et il ajoute que les probabilistes n'ont encore fait aucune réponse péremptoire à cette objection; et, dit-il, il leur est impossible d'y répondre, attendu que l'Écriture-Sainte dit : « Qui amat periculum, in » illo peribit. » Adolphe ajoute à cela le passage suivant de saint Thomas (1) : « Quicumque committit » se discrimini peccati mortalis, mortaliter peccat. » Mais répondons d'abord à l'anonyme: nous ne disons pas que celui qui suit dans ses actions l'opinion la plus favorable, n'ayant qu'un degré égal de probabilité, ne pèche pas, parce qu'il ignore la loi d'une manière invincible; mais nous disons qu'il ne pèche pas, parce que dans un tel cas il ignore d'une manière invincible la certitude de la loi; et en admettant le principe qu'une loi douteuse n'impose aucune obligation, nous devons dire que l'action faite dans de telles circonstances est une action licite : il ne reste donc à mon avis qu'à examiner si ce principe est certain ou s'il ne l'est pas; car si on admet qu'il est certain et qu'il y ait une ignorance invincible de la certitude de la loi, il en résulte que celui qui agit contre cette loi douteuse n'est très certainement coupable d'aucun péché. Quant au texte que mettent toujours en avant les tutioristes : « Qui amat periculum, in illo peribit, » je dis que pour bien entendre le sens de ces expressions, il faut examiner attentivement celles qui précèdent. En effet le texte dit : « Cor durum male habe» bit in novissimo ; et qui amat periculum, in illo » peribit. » (Eccl., III, 27.) Par conséquent il est question dans ce passage de ceux qui s'exposent au

(1) S. Thomas quodlib. 9. a. 15.

danger de perdre leur âme en persistant dans le péché jusqu'à la mort. C'est ainsi que l'interprètent tous les auteurs et particulièrement Calmet qui dit : « Homo in scelere contumax suprema die, miserri» mus erit, cumque periculum amaverit, in eo » peribit. » Le passage de saint Thomas doit être entendu comme s'appliquant à la dernière règle pratique de la conscience, ainsi qu'il l'explique lui-même dans un autre passage (1) : « Qui aliquid committit » vel omittit, in qua dubitat esse peccatum mortale, » discrimini se committit. » Par conséquent, dit saint Thomas, l'homme pèche mortellement lorsqu'il agit en vertu de la dernière règle douteuse de la conscience, c'est-à-dire lorsqu'il fait ou qu'il omet quelque chose avec le doute pratique de commettre un péché mortel. Mais qui ne voit pas que l'on commet un péché mortel, lorsque l'on fait une action qui paraît renfermer un péché mortel selon le doute pratique ? Qui peut contester que celui qui s'expose à un tel péril, sans se former une dernière règle certaine, commet une faute aussi grave que celle sur laquelle il a des soupçons? Mais on ne peut pas appliquer cela à celui qui agit contrairement aux dispositions d'une loi douteuse, car le même saint s'exprime ainsi : « Nullus ligatur per præceptum nisi » mediante scientia illius præcepti. »

C'est ainsi que l'on doit encore entendre le passage de saint Antonin rapporté par notre adversaire anonyme, dans lequel passage ce saint dit que lorsqu'il y a quelque doute probable par suite de l'équilibre des raisons alléguées de l'un et de l'autre côté, c'est un péché grave que de s'exposer aux

(1) S. Thomas in 4. dist. 21. q. 2. a. 3. ad 3.

conséquences d'un tel doute : « De probabili hic lo» quitur (saint Thomas) cum scilicet rationes sunt » ad utramque partem quasi æquales ; et peccatum » grave est exponere tali dubio, ubi est mortale (1). » Saint Antonin parle ici du dernier jugement de la conscience, c'est-à-dire lorsqu'on a des doutes pratiques qui font craindre que l'action que l'on commet soit un péché mortel ; c'est ce qu'il explique un peu plus loin lorsqu'il fait la distinction du doute scrupuleux et du doute probable, en disant : « Est » aliud (dubium) scrupulosum ubi scil. ex levi » suspicione timet quis esse in aliquo actu pecca» tum. » Ainsi donc par doute probable, on entend le doute pratique que l'on a sur l'action qu'on commet et qui fait craindre qu'il n'y ait un péché mortel. Ce saint donne encore la même explication dans un autre passage (2) en expliquant dans toutes ses parties le texte de saint Thomas que nous avons rapporté plus haut : « B. Thomas et alii dicunt quod » ille qui agit id de quo est dubium utrum sit mor» tale, peccat mortaliter, quia periculo se exponit » mortali. Cum ergo sunt contrariæ opiniones, qui » adhæreret opinioni latioris viæ, videtur se expo» nere periculo mortali, quia, in dubio, cum possit » illa opinio esse falsa, et contraria vera. Sed ad hoc » respondetur, quod utique ille qui agit scienter id » de quo dubitat esse mortale, permanente dubita» tione, mortaliter peccet. » Remarquez bien ces expressions *permanente dubitatione ;* voilà de quelle manière le saint entend toujours parler du doute pratique, tandis qu'il ne parle pas du doute théo-

(1) S. Antonin. p. 1. tit. 20. cap. unic. § 16. in dubiis.
(2) Id. tit. 3. cap. 10. § 10. sexta regula.

rique qui peut toujours être dépouillé par la dernière règle certaine formée par d'autres motifs déterminés ; autrement le saint serait en contradiction avec lui-même, car il dit d'une manière bien claire dans un autre passage, ainsi que nous le verrons ci-après, que dans le doute théorique la règle qui consiste à suivre l'opinion la plus sûre n'est pas une règle imposée, mais seulement conseillée.

Mais, dira-t-on, celui qui s'expose à transgresser la loi pèche par cela seul qu'il n'a pas pour elle le respect convenable. Oh ! voilà une grande subtilité que m'opposent mes adversaires ; elle paraît au premier aspect devoir embrouiller notre esprit, mais cependant nous pouvons n'en être pas trop embarrassés : autre chose est le danger de commettre une action qui est certainement illicite, autre chose est le danger de commettre une action sur laquelle on n'a que des doutes théoriques quant à sa légalité ou à son illégalité. Quand je m'expose au danger de commettre une action qui est certainement illicite, j'offense une loi certaine ; car la même loi qui me défend de faire cette action, me défend aussi très certainement de m'exposer au danger de la commettre ; et par conséquent si je m'expose à ce danger, je méprise une loi certaine, et dès lors je me rends coupable d'un péché formel. Quand au contraire je m'expose à commettre une action dont je n'ai pas pu savoir, après les recherches convenables, si elle était ou non licite, je ne commets pas de péché, parce que, lors même qu'il y aurait réellement une loi qui prohibât cette action, ce ne serait qu'une loi douteuse que j'aurais transgressée, et par conséquent une loi qui n'était pas obligatoire pour moi. Je ne m'expose donc dans ce cas

qu'au danger de commettre un péché matériel, ce qui n'est pas regardé par Dieu comme une faute, ainsi que nous l'avons déjà prouvé au paragraphe premier de cet Appendice. L'auteur anonyme oppose de plus contre l'usage de l'opinion probable les quatre propositions condamnées par Innocent XI qui traitent cette matière; il oppose surtout la proposition première relative à la valeur des sacrements, de laquelle les anti-probabilistes concluent que l'usage des opinions probables est universellement prohibé.

Là-dessus on leur a répondu mille fois. Mais ils disent de plus que l'on doit avoir pour les préceptes divins la même vénération que pour les sacrements. Mais (je leur réponds en peu de mots) nous lisons que l'Église a condamné l'usage des opinions probables à l'égard des sacrements et non à l'égard des préceptes; cela marque donc qu'il y a une différence entre ces deux choses; cette différence la voici, et certes elle est considérable: lorsque le précepte est certain, non seulement il y a péché à le transgresser, mais encore à s'exposer au danger de le transgresser, ainsi que nous l'avons dit un peu plus haut; par conséquent ce précepte étant incontestable, celui qui agit seulement avec une opinion probable, transgresse un précepte certain et une obligation certaine; mais celui qui suit l'opinion probable dans une autre matière, s'expose seulement au danger de transgresser un précepte douteux, lequel (comme nous l'avons prouvé) ne peut pas imposer une obligation certaine. Outre que le danger de causer la nullité du sacrement est toujours accompagné du danger de causer un préjudice à ceux qui le reçoivent, l'on ne doit point douter

que l'usage de l'opinion probable ne soit prohibé lorsque l'on s'expose au danger de causer un dommage à autrui. C'est pourquoi la plupart des docteurs distinguent la probabilité qui porte sur la substance de la chose, comme par exemple lorsque l'on doute que le sacrement soit nul ou valable ou que le prochain en éprouve ou non du préjudice, et la probabilité relative au mode de la chose, c'est-à-dire celle qui consiste à savoir si une action est permise ou prohibée.

Ensuite l'auteur anonyme, d'après Adolphe, s'élève avec beaucoup de feu contre notre système en s'appuyant sur la règle des canons. « In dubiis tutior » via deligenda est, » que ces auteurs considèrent comme une règle générale applicable à toute espèce de doute. L'on sait déjà que ces expressions des canons sont le plus puissant argument des *tutioristes*; mais c'est là une objection à laquelle nous avons déjà répondu d'une manière suffisante dans notre Apologie. Mais puisque l'auteur anonyme fait tant de bruit de ce que j'ai dit que cette règle n'était pas universellement applicable à tous les cas douteux, mais seulement aux doutes de pratique et de fait; je lui répondrai en peu de mots que je ne suis pas le seul qui prétende cela, mais que c'est l'opinion d'un grand nombre d'auteurs très profonds tels que Soto, Labbé, saint Antonin, Covarruvias, Lupus, Sylvestre, Navarre, Angles, Henriquez, Nyder et Suarez (1) qui dit que cette opinion est commu-

(1) Soto de Just. lib. 7. q. 3. a. 2. Abb. in c. Significasti. S. Antonin. p. 2. tit. 1. cap. 11. § 51. Covarruv. in Clem. Si furiosis, de Hom. Lupus. t. IX. Sylv. v. Jejunium. q. 10. n. 26. Navar. cap. 27. n. 181. Angles p. 1. de Jejun. q. 9. a. 1. dub. 2. concl. 3. Henriq. lib. 14. de Irreg. cap. 3. n. 4. in

nément partagée par Gerson et saint Bonaventure. D'après le P. Tirillo (1), tous ces auteurs écrivent que la règle des canons dont il s'agit n'est pas applicable à tous les doutes, mais seulement au doute de fait et de pratique, tels par exemple que ceux qui se rencontraient dans les cas de témoignage lorsqu'il n'y avait aucun motif direct ou indirect qui pût faire cesser le doute ; tandis que pour les autres doutes théoriques ils soutiennent que cette règle n'est pas prescrite, mais seulement conseillée.

Ce que me reprochent ensuite mes adversaires, c'est d'avoir écrit que saint Antonin a voulu que cette règle soit de conseil, et non pas de précepte, lorsqu'il s'est exprimé de la manière suivante : « Inducunt illud : in dubio tutior via eligenda est. Respondetur, hoc esse verum de honestate et meriti majoritate, et non de solutis necessitate quoad omnia dubia (2). » Mes deux adversaires disent à ce sujet que saint Antonin entendait parler des doutes dans lesquels les circonstances sont telles que l'on peut suivre avec sûreté l'un et l'autre parti, quoiqu'il y en ait un plus sûr que l'autre, comme, par exemple, il est plus sûr d'entrer dans l'état religieux que de rester dans le monde ; mais du reste il n'y a pas de précepte qui impose l'un ou l'autre de ces états. Et en effet c'est là l'exemple que donne ce saint après les paroles ci-dessus rapportées ; en ajoutant : « Alioquin oporteret omnes religionem in-

fin. Suar. t. V. in 3. p. d. 40. sect. 5. n. 14. ad 18. et sect. 6. n. 8. ad 15. Nyder in consolat. p. 3. c. 16. Tabien. in sum. v. scrupulus.

(1) Tirill. de probab. q. 26. n. 21.

(2) S. Antonin. p. 2. tit. 1. cap. 11. § 31.

» trare. » Je prie mes lecteurs de vouloir bien relire ce que j'ai écrit sur ce point un peu plus haut, mais je les prie surtout de vouloir bien considérer si mes adversaires ont raison de me reprocher ce que j'ai dit, c'est-à-dire que saint Antonin prétend qu'on n'est pas obligé de suivre le parti le plus sûr dans tous les doutes théoriques. Il est vrai que saint Antonin rapporte l'exemple tiré de l'état religieux; mais il est indubitable, d'après les paroles ci-dessus relatées, que son intention était, en les écrivant, de répondre aux savants qui pensaient alors que le contrat de Florence était un contrat illicite, et qui en donnaient pour raison la règle des canons qui prescrit l'usage de l'opinion la plus sûre. Mais le saint archevêque s'occupant particulièrement de ce contrat, répond que cette règle était de convenance, et non pas de nécessité. Reproduisons ici ses paroles: « Quod autem volentes probare contractum esse illicitum inducunt illud: in dubiis, tutior » via est eligenda. » Voilà l'objection que fait saint Antonin dans laquelle il n'entend pas parler des deux actions qu'on peut commettre avec sécurité, mais de la célébration d'un contrat que les uns prétendaient être licite, les autres illicite, comme il l'avait déjà indiqué antérieurement: « Sed hunc » contractum esse usurarium, non est clarum, cum » sapientes contraria sibi invicem in hujusmodi sen» tiant. » Quelle est la réponse que fait le saint? La voici: « Respondetur hoc esse verum de honestate, » et meriti majoritate, non de salutis necessitate, » quoad omnia dubia. » Et il ajoute ensuite (comme je l'ai déjà dit): « Alioquin oporteret omnes religio» nem intrare. » Mais dans cet endroit il ne parle pas de ceux qui prétendaient que c'était une obligation

d'embrasser l'état religieux en vertu de la règle des canons, mais il répond à ceux qui voulaient que le contrat en question fût déclaré illicite en vertu de cette règle des canons, parce que le parti le plus sûr était de ne pas le célébrer.

En vain dirait-on que saint Antonin parle de ceux qui voulaient célébrer un tel contrat, non pas parce qu'ils doutaient qu'il fût permis, mais parce qu'ils croyaient qu'il l'était; car ce saint, ainsi que nous l'avons vu, avait déjà exposé dans le même passage que ce contrat était approuvé par les uns et rejeté par les autres. Par conséquent il parle de ce cas comme d'un cas qui présentait des doutes égaux de l'un et de l'autre côté. En outre, si saint Antonin avait entendu parler de ceux qui croyaient ce contrat permis, il n'aurait pas répondu à l'objection qu'on lui faisait à cet égard en voulant prouver qu'un tel contrat était prohibé par la règle qui prescrit de suivre le parti le plus sûr : « Quod autem » volentes probare (voilà l'objection qu'on faisait à » saint Thomas) contractum esse illicitum, indu- » cunt illum : in dubiis tutior, via est eligenda ; » il n'aurait pas répondu, disons-nous, que cette règle n'était pas imposée pour tous les cas douteux ; mais il aurait dit au contraire que cette règle applicable aux cas douteux ne l'était pas pour ceux où la personne était moralement certaine de la vérité de son opinion, cependant il dit que la règle des canons n'était pas imposée nécessairement pour tous les cas douteux : « Non de salutis necessitate quoad omnia » dubia ; » ce qui veut dire indubitablement que dans le contrat douteux et dans tous les cas analogues, il n'était pas nécessaire de s'abstenir pour suivre le parti le plus sûr.

Du reste pour savoir si saint Antonin avait réellement, comme je le pensé, l'intention de dire que la règle des canons n'est pas applicable aux doutes théoriques fondés sur deux opinions également probables, tel qu'était par exemple le doute dont il s'agissait alors, je veux exposer ici, l'état de la question telle qu'elle était débattue avec les paroles mêmes du saint archevêque, et je m'en remets ensuite au jugement de mes lecteurs. Voici ce qu'écrit ce saint (1): « Utrum sit licitum emere dicta jura, fit » magna controversia, et varia opinantur inter sapien» tes tam doctores in theologia, quam in jure, ali» quibus dicentibus, talem contractum illicitum, » aliis probantibus licitum esse. Notandum est, quod » dicit B. Thomas in quadam quæstione de quodli» bet., videl. quod quæstio, qua quæritur de aliquo » actu utrum sit peccatum mortale vel non, nisi ad » hoc habeatur auctoritas expressa Scripturæ sacræ, » aut canonis, seu determinationis ecclesiæ, vel » evidens ratio, nonnisi periculosissime determina» tur. Nam si determinetur, quod sit tibi mortale, et » non sit, mortaliter peccabit contra faciens, quia » omne quod est contra conscientiam, ædificat ad » gehennam (ut dicitur 28, qu. 1, § Ex his). Si » autem determinetur, quod non sit mortale, et » secundum rei veritatem sit, error suus non excu» sabit eum a mortali. Sed hoc secundum videtur » sane intelligendum, quando scilicet erraret ex crassa » ignorantia, secus si ex probabili, puta quia con» suluit peritos in tali materia, a quibus sibi dicitur » illud tale non esse mortale; videtur enim tunc in » eo esse ignorantia quasi invincibilis, quæ excusat

(1) S. Antonin. p. 2. t. I. c. 11. § 28.

» a toto: et hoc quantum ad ea quæ non sunt ex-
» presse contra jus divinum, vel naturale, ut contra
» articulos fidei, decem præcepta, et hujusmodi in
» quibus ignorans ignorabitur, ut ait Apostolus, et
» habetur 1, qu. 4, § final. Et si diceretur hæc esse
» usuram, et usura est contra Decalogum. Responde-
» tur, usuram esse contra præcepta Decalogi verum
» est reductive; sed hunc contractum esse usurarium,
» non est clarum, cum sapientes contraria sibi in-
» vicem in hujusmodi sentiant. Cum autem dicitur,
» ignorantiam juris naturalis non excusare, intelli-
» gitur de his, quæ expresse per se, vel reductive
» sunt contra jus naturale et divinum, ut contra fidem
» et præcepta per evidentes rationes, vel determina-
» tionem ecclesiæ, et sententiam communem doc-
» torum; et non de his quæ per multa media, et non
» clare probantur esse contra præcepta, et articulos.»
Saint Antonin dit ensuite dans le paragraphe 29 que porte la règle: « In dubiis tutior, via est eligenda,
» consulendum est unicuique, ut ab emptione talium
» jurium abstineat. » Et ensuite il ajoute: « Quod
» si tale consilium recipere recusaret quis..... relin-
» quendus videtur judicio suo, nec condemnandus
» ex hoc, aut deneganda absolutio. » Il dit de plus que les prédicateurs ne doivent pas dire en chaire que ce contrat soit licite ou qu'il soit illicite : « Sed
» vel dicendum de tali materia, aut si dicatur aliquid,
» ostendendo dubium esse, et per consequens per-
» suadendo ab abstinentia istius contractus, ut tutior
» via eligatur. » Dans le paragraphe 30, il dit que les clercs surtout doivent s'en abstenir plutôt que les séculiers; enfin au paragraphe 31 il écrit le passage que nous avons déjà rapporté plus haut: « Quod
» autem volentes probare contractum esse illicitum

» inducunt illud: in dubiis tutior, via est eligenda.
» Respondetur hoc esse verum de honestate et meriti
» majoritate, non de salutis necessitate, quoad omnia
» dubia, etc. » Or, maintenant je laisse à mes lecteurs à décider si je me suis trompé en prétendant que saint Antonin veut que la règle des canons, portant que dans les doutes théoriques on doit suivre le parti le plus sûr, soit une règle seulement conseillée et non pas prescrite.

Du reste, il résulte de plusieurs passages des ouvrages de saint Antonin qu'il enseigne que lorsqu'il y a deux opinions également probables, il est permis de suivre l'une ou l'autre; mais cela résulte surtout bien clairement de ce qu'il dit dans le dernier passage que j'ai rapporté ainsi conçu (1): « Notandum quod cum bona conscientia potest quis te-
» nere unam partem alicujus opinionis, et secundum
» eam operari (secluso saltem scandalo) quæ scilicet
» pars habeat pro se notabiles Doctores, dummodo
» talis opinio non sit contra auctoritatem expressam
» sacræ Scripturæ, nec contra determinationem Ec-
» clesiæ catholicæ. » Sans doute il semble ici que saint Antonin admet *l'égale probabilité;* mais les anti-probabilistes concluent des paroles suivantes que ce saint exige une opinion plus probable pour qu'on puisse agir. Voici ce qu'écrit ce saint en ajoutant cette autre condition : « Et quod etiam ex
» contrarietate talium opinionum non inducatur ad
» dubitandum, sed bonam sibi conscientiam et cre-
» dulitatem formet de eo quod credit, tanquam de
» probabiliori parte ; et præcipue quando quis adhi-
» bet diligentiam inquirendo an liceat, nec invenit

(1) S. Antonin p. 1. tit. 3. cap. 10. verbo Revertendo.

» aliquid, quod eum sufficienter moveat ad hoc, » quod sit illicitum. » Remarquez (disent les partisans de l'opinion contraire) les expressions *tanquam probabiliori parte;* mais on leur répond que le saint archevêque distingue très bien en substance le jugement théorique du jugement pratique lorsqu'il dit : « Potest quis tenere unam partem, et » secundum eam operari, » il doit nécessairement entendre par là le doute théorique pour ne pas se mettre en opposition avec presque tous les docteurs, ainsi qu'avec l'Écriture et l'Église elle-même. Quand ensuite il exige que « ex contrarietate opinionum » non inducatur ad dubitandum, sed bonam sibi » conscientiam et credulitatem formet, tanquam de » probabiliori parte, » il parle certainement du jugement pratique, c'est-à-dire de la dernière règle certaine qu'on doit se former des causes indirectes qui sont celles que l'homme doit avoir, comme le suppose ce saint, lorsqu'il veut agir, pour ne pas agir avec le doute pratique de commettre un péché. Enfin il est si vrai que ce saint professe que l'on peut agir suivant l'une ou l'autre opinion, lorsqu'il y en a deux qui sont également probables, qu'il en rapporte tout de suite deux exemples : saint Bonaventure, dit-il, et Hugues de Saint-Victor pensent que celui qui est en état de péché doit se confesser sur-le champ; mais saint Thomas professe une opinion contraire. Saint Raymond prétend pareillement que c'est une faute grave d'avoir des communications avec les personnes excommuniées, même *in civilibus ;* mais saint Thomas professe le contraire; et quant à moi je suis certain que saint Antonin donne ici les noms de ces docteurs en opposition les uns avec les autres pour

faire voir qu'ils sont d'un égal mérite et d'une autorité égale, et il ajoute en finissant : « Et sic exem» pla innumera possent poni. »

Il est certain que ce saint pense que l'on peut, dans les doutes théoriques, suivre indifféremment les deux opinions lorsqu'elles sont également probables; c'est ce qu'il dit expressément et clairement dans les termes suivants : « Secundum cancella» rium non plus nocet homini errare in articulo fi» dei, qui non est declaratus adhuc ab ecclesia, » quod sit articulus de necessitate credendus, quam » nec esse posset actus moralis contra aliquid agi» bile perpetratus, quia actus non dicitur certus ex » scriptura, aut determinatione ecclesiæ, quod sit » illicitus..... Sed constat communiter apud theolo» gos, quod in materia fidei, dum doctores sentiunt » contraria, licitum est ante determinationem ec» clesiæ tenere unam, vel alteram partem sine pe» riculo peccati vel fidei, ut patet in abbate Joa» chim, etc. Ergo a simili licet unam opinionem in » moralibus tenere juxta limitata superius. » (C'est-à-dire pourvu que l'on puissse invoquer en sa faveur l'autorité de plusieurs docteurs, et qu'elle ne soit pas en opposition avec les principes de l'Église et de l'Écriture.) « Ubi saltem, magis sapien» tes non sentiunt contrarium, et ubi paratus est » obedire ecclesiæ et scripturæ si ei errorem expla» naverint. » Remarquez ces expressions : « Ubi saltem; » magis sapientes non sentiunt contrarium. » Par conséquent, pour que l'on soit autorisé à suivre une opinion théorique, il suffit qu'elle ne soit pas contredite par les hommes les plus savants; par conséquent il suffit, comme le déclare le même saint, que l'opinion soit également probable. Ce-

pendant, quant au jugement pratique, suivant ce qu'avait d'abord écrit ce même saint, il faut toujours, pour que l'on puisse agir, se former une dernière règle de conscience qui soit certaine, sinon par des motifs directs, du moins par des motifs indirects, de manière à ne pas commettre une action sur la bonté de laquelle on ait des doutes pratiques. Quant à moi, je ne crois pas qu'on puisse entendre autrement ce texte de saint Antonin.

C'est de la même manière que l'on doit entendre les autres textes des anciens auteurs cités par nos adversaires à l'appui de leur système, portant que pour pouvoir agir il faut nécessairement se former une connaissance certaine et non pas douteuse sur la bonté de l'action. Voici comment s'exprime Armilla, qui écrivait en 1550 (v° Opin., num. 2): « Ad conscientiæ securitatem non sufficit quod sint » qui doceant partem minus tutam esse licitam, si » operans ambiguus maneat et dubitet; nec ullo » modo directe aut indirecte formet bonam credu- » litatem de honestate operis. » Armilla dit donc que l'on ne peut pas suivre le parti le moins sûr, quoiqu'il soit soutenu par plusieurs auteurs, lorsque l'on doit agir avec un doute pratique; c'est ce que veulent dire les paroles : « Si operans ambiguus » maneat. » Mais pour agir avec sûreté, on doit se former une règle *directe vel indirecte* (c'est-à-dire par des motifs directs ou indirects) suivant laquelle règle cette action soit permise. La même chose est écrite par Sylvestre (v° Scrupulus) : « Et » dico secundum archiepiscopum, quod tuta con- » scientia potest quis eligere unam opinionem, et » secundum eam operari, si habeat notabiles docto- » res, et non sit expresse contra determinationem

» scripturæ, vel ecclesiæ; nec sit scandalum, nec » conscientia perplexa; præcipue si quis adhibuit » diligentiam inquirendo, an liceat. » La même chose se trouve dans Nyder qui écrivait en l'an 1450 (1) : « Cum bona conscientia potest quis tenere unam » partem alicujus opinionis, quæ habeat pro se no- » tabiles DD., dummodo talis opinio non sit contra » expressam auctoritatem S. Scripturæ, vel ecclesiæ, » et ex contrarietate opinionum non inducatur quis » ad dubitandum, sed conscientiam sibi formet de » probabiliori parte. » Nyder écrit la même chose à l'égard de la dernière règle pratique; mais ensuite dans le chapitre 20, en traitant de la raison théorique il cite saint Bernard, et écrit en ces termes: « Ex quo enim opiniones sunt inter magnos, et ec- » clesia non determinavit alteram partem; teneat » quam voluerit. » Et conformément à cela Dominique Soto (2) écrit : « Et quando sunt opiniones » probabiles inter graves doctores utramque sequa- » ris, in tuto habes conscientiam. »

Mais revenons à la question de la règle des canons: « in dubiis, tutior pars eligenda est, » pour détruire les objections que l'on fait à mon système au moyen de cette règle. J'ai donné déjà dans mon Apologie deux réponses qui me paraissent aussi convaincantes l'une que l'autre; aussi, je pense que les lecteurs me pardonneront de les répéter ici : la première est celle-ci ; les partisans de l'opinion contraire veulent que la règle qui oblige à suivre le parti le plus sûr s'applique universellement à tous les cas douteux, c'est-à-dire non seulement aux

(1) Nyder. Consol. anim. par. 3. cap. . .
(2) Soto lib. VI. de just. quæst. 1. art. 6. circa fin.

doutes pratiques et de fait, mais encore aux doutes théoriques et de droit; mais, je le leur demande, cette opinion donne-t-elle souvent un système certain? Quant à moi, je crois que non seulement il n'est pas certain, mais que même il n'est pas seulement probable; il est même très improbable, attendu qu'il se trouve combattu par un si grand nombre d'auteurs très recommandables, dont nous avons ci-dessus rapporté l'autorité. Cela posé, je dis que cette loi générale, que nos adversaires croient devoir nous obliger à suivre, dans tous les cas le parti le plus sûr étant une loi douteuse, ne peut pas, à cause de cela, être obligatoire, ainsi que je l'ai écrit dans ma dissertation. Mais Adelphe, dans sa réponse, m'a réfuté en ces termes : « Si cette loi générale portant obligation de suivre toujours le parti le plus sûr est une loi douteuse, il en résulte que votre système tendant à prouver que les lois douteuses ne sont pas obligatoires, est un système erroné. » Mais il est facile de répondre à une telle objection; car en admettant en principe que la loi douteuse n'est pas obligatoire, parce qu'elle n'a pas été suffisamment promulguée ou parce qu'elle est postérieure à la liberté, la même raison qui fait dire, en vertu de ce principe, que les lois particulières n'obligent point, lorsqu'elles sont douteuses, cette même raison fait décider aussi que la loi universelle prescrivant de suivre toujours le parti le plus sûr n'est pas obligatoire, parce qu'elle est douteuse; par conséquent tant qu'on n'aura pas détruit les principes sur lesquels notre système est basé, on s'efforcera en vain d'entasser objections sur objections.

L'autre réponse, peut-être plus décisive encore

que la première, est celle-ci : Que porte la règle des canons? elle porte : « In dubiis, tutior via est » eligenda. » Par conséquent, lorsque nous sommes dans le doute, nous ne pouvons pas nous attacher à l'opinion qui présente le moins de sûreté, c'est bien; mais lorsqu'ensuite, au moyen de quelque principes certains quoique indirects, la conscience peut se former une règle de conduite certaine, le P. Adelphe ne voudrait pas m'accorder que dans ce cas on peut se conduire d'après une telle règle? Mais cela est pourtant certain, car alors l'état de la question est changée, attendu qu'au lieu d'être dans le doute, nous sommes au contraire dans la certitude, et par conséquent nous pouvons, en pareil cas, suivre l'opinion qui présente le moins de sûreté. Je ne vois même pas ce qu'on peut répondre à cela. La règle des canons est vraie, très vraie et très juste; mais elle n'a pas le sens que veulent lui donner les tutioristes. Mais vos principes, disent-ils, que vous, monseigneur, vous dites être certains, sont faux et très faux. A cela je réponds toujours : Si mes adversaires ne commencent pas par démontrer que les principes sur lesquels je base mon système sont des principes faux, toutes leurs objections seront inutiles. Mais il me paraît moralement impossible qu'ils parviennent jamais à détruire les deux principes que j'ai posés, et je répète qu'ils ne les détruiront jamais s'ils ne détruisent auparavant les doctrines de saint Thomas sur lesquelles je me suis appuyé. Je dis, *s'ils ne détruisent*, parce que vouloir interpréter ces doctrines dans un autre sens, ainsi qu'ils le font, c'est vouloir obscurcir la lumière du soleil.

Ils disent ensuite que je parle par passion et par

vanité. Quant à moi, je ne sais d'où pourrait me venir cette passion, je n'ai plus rien à espérer de ce monde, mon âge avancé et les infirmités dont je suis accablé m'annoncent que j'approche du tombeau; ce serait par conséquent de ma part une bien grande folie de persister à soutenir un système dans la vue de m'attirer les applaudissements de quelques personnes et de me faire une réputation. Ce que j'ai écrit, je l'ai écrit ainsi que je le pense, en présence de Dieu qui va bientôt me juger, et je me ferais un grand scrupule de dire le contraire.

Le P. Lettore se fera illusion au point de croire que tous ceux qui liront sa réponse la trouveront convaincante et irréprochable; mais qu'il sache qu'on m'a écrit au contraire d'un endroit qui ne fait pas partie de mon diocèse, que ceux qui l'avaient lu ne l'avaient point du tout approuvé, tandis que d'un autre côté, j'ai su que tous ceux qui ont lu mon ouvrage ont dit qu'il était impossible d'y répondre, et même sa lecture (j'en suis certain) a changé l'opinion de beaucoup de personnes. Un évêque qui a beaucoup d'érudition et de talent m'a dit que c'est un exemple de démonstration. Le P. Lettore dira que toutes ces personnes-là ne peuvent être que des gens ignorants ou passionnés comme moi. Du reste, il aurait tort de se plaindre que je n'aie pas voulu prendre connaissance de ses arguments : cela n'est pas; car je les ai lus et examinés plusieurs fois, mais plus je les ai examinés, plus ils m'ont paru insuffisants. Pour mon système, au contraire, je l'ai examiné et approfondi pendant plus de trente ans, lisant et relisant tous les auteurs traitant ce sujet, qui me tombaient sous la main, et tenant des conférences fréquentes avec les probabilistes ainsi

qu'avec les probabilioristes sur les raisons qu'on pouvait donner pour et contre. Plusieurs fois même je me suis proposé à moi-même des objections et des subtilités auxquelles mes adversaires eux-mêmes n'ont pas encore pensé; mais ayant toujours trouvé le moyen de répondre à ces objections, j'ai persisté dans mon système; car, s'il en eût été autrement, je n'aurais pas attendu pour me rétracter leurs avertissements et leurs réfutations.

Je prie le Seigneur avec instance, même pendant la messe, de faire éclater aux yeux de tout le monde la vérité en ce qui fait l'objet de cette controverse si importante pour le salut des âmes. Je crois jusqu'à présent que la vérité est de mon côté, et c'est ainsi que le pensent non seulement le P. Segneri et le P. Tirillo, mais encore une foule d'autres savants. Mais si je me trompe, je prie Dieu de vouloir bien engager le souverain pontife à déclarer le contraire de ce que je soutiens, et dès à présent je déclare me soumettre à ce qui pourra être fixé par le Saint-Siége. Du reste, entre autres choses, je ne crois pas qu'il soit possible en bonne conscience d'enseigner que le confesseur doit refuser l'absolution à un pénitent qui par la confession de ses péchés en a acquis le droit, en se fondant sur ce que, entre deux ou trois opinions probables, il ne veut pas suivre la plus sûre. C'est là une rigueur que je trouve excessive et que je vois avec beaucoup de peine, parce qu'elle peut être la cause de la perte d'un grand nombre d'âmes, quand du reste en mettant de côté ce que j'ai écrit et prouvé à l'appui de mon système, je trouve qu'un grand nombre d'auteurs anciens et modernes, quoique probabilioristes, disent tout le contraire de ce que leur font dire mes adversaires

en les citant. Le probabilioriste Pontas (1) s'exprime en ces termes : « Fatendum tamen quod si confes- » sario persuasum foret, opinionem sui pœnitentis » esse probabilem (il parle d'une opinion qui avait » une opinion opposée également probable), tunc » ei absolutionem posset impertiri, quandoquidem » tunc contra conscientiam suam non ageret. » Cabassut, qui est aussi un probabilioriste, écrit la même chose en ces termes (2) : « Quivis confessarius absol- » vere debet eum pœnitentem, qui non vult ab opere » abstinere, quod secundum probabilem piorum et » doctorum aliquot hominum non reprobatum in » Ecclesia auctoritatem est licitum, quamvis juxta » probabilem aliorum auctoritatem, quam ipse se- » quitur, confessarius, habetur minus probabilis » (c'est-à-dire, non notabiliter minus) ut ostendunt » Navarrus, Sylvius, etc. » Et la raison qu'il en donne est que, « esto confessarius agat contra propriam » opinionem, non tamen contra propriam conscien- » tiam, cum teneatur absolvere dispositum. » En outre, Vittoria, qui écrivait avant l'année 1545, s'exprimait ainsi (3) : « Sed quid faciet (confessarius) » quando ambæ opiniones sunt probabiles, et habent » suos proprios assertores? Respondeo, sive sit ejus » proprius sacerdos, sive non, tenetur eum absol- » vere in tali casu ; ita Paludan. ; 4 § 17. qu. 2. a. 1. » Probatur aperte : talis enim est in gratia, et con- » fessor habet probabilitatem, quod sit in gratia, » quia scit esse probabilem ejus opinionem ; ergo » non debet ei negare absolutionem. » De plus,

(1) Pontas confessarius cap. 2.
(2) Cabassut theoria juris. L. 3. c. 13. n. 13.
(3) Victor. de Confess. n. 109.

Adrien (1) écrivait également : « Si a pluribus doc-
» toribus, gravioris seu etiam æqualis auctoritatis
» contrarium teneatur, non debet adeo de se præ-
» sumere sacerdos, ut totum velit in suam opinio-
» nem, quæ forsitan erronea est, coarctare. » La
même chose est écrite par Navarre (2) : « Si sint con-
» trariæ doctorum opiniones, et confessarius credit
» evidenti se textu, vel ratione niti, pœnitentem
» autem dubia, non debet eum absolvere ; at si pœ-
» nitens utitur pari ratione, vel fere pari, et habet
» pro se aliquem doctorem clarum, poterit eum ab-
» solvere. » Et il ajoute dans le même passage : « Cum
» dubitatur, an pœnitens hoc facere aut dare debeat,
» benigniorem opinionem confessarius eligere debet ; »
et il cite à l'appui de cette opinion Angelo et Syl-
vestre. Saint Antonin confirme la même chose dans
plusieurs passages, et notamment dans celui où il
écrit (3) : « Idem videtur sentire Gofredus de Fonti-
» bus, in his scilicet opinionibus contrariis quæ tole-
» rantur ab Ecclesia, ut dictum est : et quod debet
» proponere confitenti, quod bene studeat de
» hoc seipsum per prudentes informari, eo quod
» alii tenent contrariam opinionem, maxime si illius
» contrariæ opinionis confessor sit ordinarius ejus,
» et sic eum absolvere. Idem sentit Richardus claro
» modo, non distinguendo, utrum confessor ejus sit
» ordinarius, vel non ordinarius. » Ce même arche-
vêque (4) dit dans un autre endroit (comme nous
l'avons rapporté plus haut), en parlant du fameux

(1) Adrian. de Confess. quæst. n. dub. 7.
(2) Navar. Manual. cap. 26. n. 4.
(3) S. Antonin. par. 3. tit. 6. cap. 10. § 10.
(4) Id. p. 2. tit. 1. cap. 11. § 29.

contrat discuté à Florence, que l'on doit conseiller de s'en abstenir; mais ensuite il ajoute : « Quod si » tale consilium recipere recusaret quis... reliquendus » videtur judicio suo, nec condemnandus ex hoc, » aut deneganda absolutio. » Enfin, il dit dans un autre passage (1) : « Si vero non potest (confessarius) » clare percipere, utrum sit mortale, non videtur » tum præcipitanda sententia, ut dicit Guillelmus, » ut deneget propter hoc absolutionem, vel illi faciat » conscientiam de mortali, quia faciendo postea » contra illud, etiam si illud non esset mortale, ei » erit mortale, quia omne quod est contra conscien- » tiam, ædificat ad gehennam; 28. quæst. 1. § Ex » his. Et cum promptiora sint jura ad absolvendum, » quam ligandum... potius videtur absolvendum, et » divino examini dimittendum. »

Dominique Soto écrit la même chose (2) : « Post- » quam opinio pœnitentis est probabilis, excusat » eum a culpa; et ideo jus habet absolutionem pe- » tendi, quam ideo Plebanus tenetur impendere. » Par conséquent, après avoir écouté la confession des péchés, les confesseurs ne doivent pas refuser l'absolution aux pénitents qui refuseraient de suivre l'opinion la plus rigide entre deux opinions également probables.

§ III. *Réflexions contre ce qu'a écrit Adolphe Dosithée dans sa Réponse à mon Apologie, et principalement sur le point de la promulgation des lois divines.*

Tandis qu'on imprimait cette partie de mon appendice, il m'est parvenu une autre réponse à mon

(1) S. Antonin. p. 2. tit. 4. cap. V. In quantum.
(2) Soto. in 4. d. 18. q. 2. art. 5. ad. 5.

apologie faite par le même Adolphe Dosithée, intitulée : *Observations sur l'Apologie*, etc. Je l'ai lue avec attention, et j'ai pris note des réponses. Mais, comme j'ai formé la résolution de ne pas répondre en public afin de ne pas prolonger cette dispute jusqu'à l'infini, je veux tenir cette résolution, et je déclare seulement que le nouvel écrit de mon contradicteur ne m'a nullement persuadé. Je me borne à m'en rapporter au jugement de mes sages lecteurs, espérant qu'ils verront facilement eux-mêmes les réponses qu'on peut faire aux allégations que contient cet écrit. Je prie seulement les lecteurs de faire attention aux courtes réflexions que j'ajoute ici au sujet de certains points, et particulièrement au sujet des arguments captieux qu'Adolphe tire de la doctrine de saint Thomas sur la promulgation de la loi naturelle et éternelle, ce qui est un des points principaux de notre système.

Dans le §4, n. 9, il distingue avec saint Thomas la promulgation de la loi éternelle « ex parte Dei promul» gantis active, » et la promulgation « ex parte creaturæ » passive ; » disant avec saint Thomas que la loi éternelle « ex parte Dei æternam habet promulgationem ; » » mais « ex parte creaturæ non potest esse promulgatio » æterna. » Après une telle distinction, mon adversaire devrait dire que la loi éternelle, bien qu'elle soit la loi véritable et propre par rapport à Dieu, néanmoins ne paraît pas à l'égard de la créature pouvoir être dite d'une manière absolue sa loi vraie et propre, selon ce que dit saint Thomas (1) dans un autre passage, où il écrit que la règle immédiate de la volonté humaine est la raison humaine. Quant à la loi éter-

(1) S. Thomas 1. 2. q. 71. a. 6.

nelle, elle est « quasi ratio Dei; » et dans un autre endroit il dit (1) que « ipsa ratio gubernationis rerum » est in Deo. » Mais en admettant que la loi éternelle soit même à l'égard des hommes la loi véritable et propre, du moins ne peut-elle pas être obligatoire avant de leur avoir été appliquée par la promulgation; mais non. Le P. Lettore, après avoir établi, en se fondant sur l'autorité de saint Thomas, que la loi éternelle a été de toute éternité la loi véritable et propre du genre humain, en conclut qu'elle a été de toute éternité obligatoire, attendu que (comme il dit) le caractère obligatoire est une des propriétés essentielles de la loi, et c'est là sur quoi il se fonde pour prouver que la loi éternelle a, de toute éternité, obligé les hommes, et que cela ne veut pas dire qu'elle ait frappé sur eux de toute éternité d'une manière actuelle et efficace, *ex defectu termini*, c'est-à-dire parce que les hommes n'existaient point encore, mais que de toute éternité elle a eu la force de les lier, lorsqu'ils existeraient avant même qu'ils en aient eu connaissance.

Je prie mes lecteurs de réfléchir que, bien que le caractère obligatoire soit une des propriétés essentielles de la loi, il faut néanmoins distinguer les propriétés de la loi promulguée de celles de la loi non promulguée. La propriété de la loi promulguée, c'est d'être obligatoire d'une manière actuelle même dans les rapports secondaires; l'on dit que la propriété de la loi non promulguée est d'obliger seulement dans les rapports primitifs, parce que la loi non promulguée, quoique renfermant en elle la force obligatoire, ne l'a que pour l'avenir, c'est-

(1) S. Thomas 1. 2. q. 91. a. 1.

à-dire lorsqu'elle aura été manifestée aux sujets; par conséquent tant qu'elle ne leur est pas manifestée au moyen de la promulgation, elle n'est pas obligatoire et ne peut pas avoir la force de les obliger actuellement; c'est pourquoi saint Thomas dit (1) : « Ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, » quod est proprium legis, oportet quod applicetur » hominibus qui secundum eam regulari debent. » Bien que saint Thomas dise ici que la loi n'est point obligatoire si elle n'a point été promulguée, je ne crains certainement pas de dire avec le card. Gotti, comme je l'ai déjà dit, que, bien que la loi éternelle n'eût pas été promulguée, elle renferme en elle le pouvoir d'obliger. Ceci n'est point contraire à ce qu'enseigne saint Thomas; car saint Thomas parle du pouvoir d'obliger actuellement dans les rapports secondaires, et Gotti parle du pouvoir d'obliger seulement dans les rapports primitifs : ce qui aboutit à dire qu'après la promulgation faite, la loi oblige d'une manière actuelle, mais non pas avant la promulgation; de même que le feu contient en soi la propriété de brûler, mais il ne brûle que lorsqu'il est appliqué sur un objet quelconque. C'est ce qu'écrit aussi Gotti : « Ad hoc ut lex in » actu secundo obliget requiritur quidem indispen» sabiliter, ut subditis promulgatione propona» tur (2). » C'est ce que disent également tous les autres théologiens dont j'ai cité les noms dans mon Apologie, paragraphe premier, ce que je ne répéterai pas ici pour ne pas ennuyer les lecteurs.

Le P. Lettore se plaint ensuite de ce que j'ai

(1) S. Thomas 1. 2. q. 90. a. 2.

(2) Gotti theol. t. II. trac. de leg. q. 1. dub. 3. § 3. n. 31.

voulu lui faire dire une absurdité, c'est-à-dire lui faire dire que la loi éternelle obligeait les hommes actuellement de toute éternité, quoiqu'ils n'existassent pas encore. Je ne dis pas cela, je dis seulement qu'il admet que la loi éternelle n'a pas obligé actuellement les hommes lorsqu'ils n'existaient pas encore; mais j'ajoute que la raison qu'il en donne n'est pas la véritable. Il dit que si la loi éternelle n'a pas pu obliger les hommes qui n'existaient pas encore, *ex defectu termini*, c'est parce qu'ils n'existaient pas et que par conséquent ils ne pouvaient pas être liés. Mais ce n'est pas là la seule raison : la loi éternelle n'a pas obligé les hommes de toute éternité, non seulement parce qu'ils n'ont pas existé de toute éternité, mais encore parce que la loi ne pouvait pas les obliger dans les rapports secondaires avant de leur être manifestée et promulguée. C'est pourquoi le card. Gotti dit (j'ai besoin de répéter ses paroles) : « Ad hoc ut lex in actu secundo obliget, » requiritur quidem indispensabiliter, ut subditis » promulgatione proponatur. » Il ne dit pas que pour que la loi soit obligatoire à l'égard des sujets, il n'est pas nécessaire qu'ils existent; mais il dit qu'il faut de plus que la loi leur soit manifestée par la promulgation : « Requiritur indispensabiliter ut » subditis promulgatione proponatur. » Et il écrit ensuite : « Ab æterno fuit lex in mente Dei, quam» vis pro æterno non obligans nec ligans quia non» dum applicata (1). » C'est ce que disent également tous les autres docteurs cités dans notre Apologie; et Gotti en indique la raison en disant : « Mensura » non mensurat nisi mensurabili applicetur. » La

(1) Gotti t. II. tract. 5. q. 2. dub. 1. n. 13.

loi, pour nous obliger, doit être connue de nous, parce que la mesure, qui n'est autre chose qu'une loi, ne peut mesurer nos actions si elle ne nous est pas appliquée par la connaissance que nous en avons; car comment peut-on mesurer ses actions avec une mesure qu'on ne connaît pas? C'est là ce qu'écrit aussi saint Thomas en ces termes : « Sed ex parte » creaturæ non potest esse promulgatio æterna (1). » Car ce saint nous dit dans le même article que la loi éternelle est une règle pour Dieu, régulateur; mais la loi naturelle se promulguant au moyen de la lumière naturelle, est une règle pour l'homme réglé : « Quia in quantum (homo) participat aliquid de » regula, sic regulatur. » Ainsi donc l'homme se trouve lié par la loi éternelle en tant qu'il participe d'une manière quelconque aux effets de cette loi. On peut lire à ce sujet le texte de saint Thomas ainsi que ce que nous avons écrit au paragraphe premier de notre Apologie, dans lequel ce point se trouve plus longuement débattu. Le P. Lettore tient peu de compte des autorités de tant de théologiens dont je rapporte les opinions dans le premier paragraphe de mon Apologie, en disant que les véritables disciples de saint Thomas qui y sont cités ne doutent pas que la loi éternelle ne soit la loi vraie et propre de l'homme; sans doute je lui accorderai qu'ils le disent, mais ils disent tous ensuite que la loi éternelle n'a été obligatoire que du moment où elle a été manifestée aux hommes au moyen de la promulgation. Mon adversaire fait grand bruit de la première partie de ce que disent ces auteurs, c'est-à-dire que la loi éternelle n'est

(1) S. Thomas. 1. 2. q. 91. a. 1. ad 2.

pas la loi propre et véritable de l'homme, parce que cela se trouve favorable à son système : aussi en rapporte-t-il très longuement toutes les expressions. Mais quant à la seconde partie dans laquelle ces docteurs disent que la loi éternelle n'a pas été une loi obligatoire avant qu'ils existassent, par la raison qu'elle ne leur avait pas encore été promulguée, il n'en fait pas mention et passe outre. Mais ce n'est pas là le moyen de persuader les hommes clairvoyants. Etudiez les auteurs qui sont cités dans le susdit paragraphe premier, et voyez comment ils parlent tous d'un langage unanime.

Mon adversaire laisse ensuite de côté la loi éternelle et sa promulgation, et il entreprend dans le paragraphe 5 de parler de la loi naturelle et de la promulgation habituelle de cette loi, en disant que la loi de nature reçoit sa promulgation habituelle lorsque Dieu crée une âme et la place dans le corps, car c'est à ce moment qu'il lui imprime les principes de la raison. Il conclut ensuite de là que l'homme est lié par cette loi dès l'instant où il a été conçu, parce que c'est dès cet instant que la loi lui a été promulguée par les germes que Dieu en a mis en lui. Il prétend prouver cela au moyen du texte de saint Thomas, déjà plusieurs fois rapporté par moi : « Promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso » quod Deus eam mentibus hominum inseruit natu» raliter cognoscendam (1) ; » ce qui fait voir, dit le P. Lettore, que c'est au moment où Dieu crée une âme où il lui imprime les principes de sa loi, que la promulgation de cette loi se fait.

Je réponds : Pour connaître l'intention de S. Tho-

(1) S. Thom. 1. 2. q. 90. a. 1. ad 1.

mas sur ce point, il faut observer ce qu'il dit *dans l'article du saint docteur.* Il se demande si la promulgation est un caractère essentiel de la loi, et il répond : Que la loi (et il parle de toute espèce de loi, soit humaine soit divine), est imposée en qualité de règle et de mesure, et que par conséquent pour qu'elle puisse obliger l'homme, il faut qu'elle lui soit appliquée relativement aux actions dont elle doit être la règle; or voyons comment se fait cette application ? « Talis autem applicatio, dit-il, fit per » hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsa » promulgatione. » Ainsi donc le saint admet pour certain que la loi n'est appliquée, et par suite obligatoire, que lorsqu'elle est promulguée actuellement à l'homme par le moyen de la connaissance actuelle qu'il en a. S'occupant ensuite particulièrement de la loi naturelle, il dit, comme nous l'avons rapporté : « Promulgatio legis naturæ est ex » hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum in» seruit naturaliter cognoscendam. » Mon contradicteur veut, à ce que je vois, se prévaloir du seul mot *inseruit*, mais il ne doit pas le séparer des paroles suivantes : *naturaliter cognoscendam.* Or, quelle est la connaissance dont on doit supposer que veut parler S. Thomas? ce n'est pas de la connaissance habituelle, mais de la connaissance actuelle. Et pourquoi cela ? parce que c'est alors, en effet, que l'homme acquiert la véritable connaissance de la loi, et que par cette connaissance la loi lui est promulguée, suivant la doctrine soutenue par ce saint dans le corps de son article. Autrement ce qu'il dit dans sa réponse ne serait pas en rapport avec ce qu'il dit dans son article, attendu que dans son article il parle de la promulgation actuelle de la loi qui ré-

sulte de la connaissance actuelle que l'homme peut en acquérir, et ensuite dans la réponse il voudrait parler de la connaissance habituelle qui se fait au moyen de la première impression de la loi dans l'âme, mais sans aucune connaissance actuelle! Par conséquent tout ce que l'on peut dire c'est que la première impression de la loi dans l'homme au moment où il est conçu est une quasi-promulgation, c'est-à-dire qu'elle donne une aptitude à recevoir la véritable et complète promulgation de la loi, lorsque l'homme aura acquis l'usage de la raison au moyen de laquelle il pourra connaître la loi, ainsi que l'explique très clairement Sylvius, comme nous le verrons un peu plus bas.

Saint Thomas lui-même fait voir que c'est non pas de la promulgation habituelle, mais de la promulgation actuelle faite au moyen de la connaissance de la loi qu'il entend parler; il le fait voir lorsqu'il dit dans un autre passage (1) : « Et utroque modo » (lex) habet promulgationem ex parte Dei promul- » gantis... Sed ex parte creaturæ audientis et in- » spicientis non potest esse promulgatio æterna. » Par conséquent saint Thomas pense que pour la créature il ne peut y avoir de promulgation de la loi éternelle (et l'on doit dire la même chose de la loi naturelle), que lorsque la créature *legem audit aut inspicit;* car pour que la promulgation de la loi soit complète, il faut que le législateur parle au sujet, et que le sujet entende la loi; autrement, si le sujet ne l'entend pas, il ne peut pas y avoir de promulgation, et par conséquent la loi n'est pas obligatoire.

Dans un autre passage, le docteur Angélique (2),

(1) S. Thom. q. 91. a. 1. ad 2.
(2) Id, 1. 2. q. 91. a. 2.

en parlant de la manière dont la loi naturelle doit être pratiquée par l'homme, rapporte le passage suivant de David : « Sacrificatur sacrificium justitiæ » (et là, dit le saint), quasi quibusdam quærentibus » quæ sunt justitiæ opera, subjungit. Multi dicunt : » quis ostendit nobis bona? Cui quæstioni respondens » dicit : signatum est super nos lumen vultus tui, Do- » mine; quasi lumen rationis naturalis quo discerni- » mus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet » ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio » divini luminis in nobis. » Ainsi donc en parlant de l'obligation imposée à l'homme d'obéir à la loi naturelle, ce saint écrit qu'en entendant le précepte *sacrificate sacrificium justitiæ*, on demande : « Quis osten- » dit nobis bona? » c'est-à-dire, comme l'explique le saint, on demande quelles sont les œuvres de la justice. Et David répond : « Signatum est super nos lumen » vultus tui, Domine. » Or, quelle est cette lumière au moyen de laquelle l'homme se trouve lié par la loi naturelle? Voici comment l'a déclaré saint Thomas un peu plus loin : « Quasi lumen rationis natu- » ralis, quo dicernimus quid sit bonum et quid » malum, » c'est-à-dire la lumière au moyen de laquelle nous connaissons le bien que nous devons faire et le mal que nous devons éviter.

Mais Sylvius (réplique le P. Lettore) dit que Dieu imprime la loi naturelle dans l'âme lorsqu'il la place dans le corps. Oui, sans doute, Sylvius (1) dit qu'au moment où Dieu place l'âme dans le corps, il lui imprime sa divine lumière et il parle ici de la lumière habituelle dont parle aussi saint Thomas lorsqu'il dit : « Puer non potest uti..... lege naturali

(1) Sylvius 1. 2. q. 94. a. 1.

» quæ ei habitualiter inest propter defectum ætatis (1). » Mais ni Sylvius ni S. Thomas ne disent que cette lumière habituelle suffise pour obliger l'homme à observer la loi ; car cette lumière habituelle imprimée à l'âme n'est autre chose qu'une aptitude ou une capacité pour acquérir la connaissance de la loi lorsque l'homme aura l'usage de la raison et qu'il pourra avoir de cette loi une connaissance actuelle; la loi n'est pas encore promulguée ni par conséquent obligatoire. De plus, le même Sylvius, en parlant du passage déjà plusieurs fois cité de saint Thomas, ainsi conçu : « Promulgatio legis naturæ, est ex hoc ipso, quod Deus eam » mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam (2), » l'explique de la même manière que nous l'avons expliqué ci-dessus, et dit que quoique la loi naturelle s'imprime dans l'âme au moment où elle est créée; néanmoins il reconnaît dans cette première impression une difficulté qui est celle de savoir comment cette loi pourrait obliger l'homme sans qu'il la connût : « Quoniam vero cognosci » potest, quod usque homo ad rationis usum perveniat, » et il ajoute même : « ideo addendum est legem » naturalem quasi promulgari in habitu, eo ipso » quod Deus illam mentibus hominum imprimit..... » Actualiter autem tunc unicuique promulgatur, » quando cognitionem a Deo accipit dictantem, quid » juxta rectam rationem naturalem sit amplectendum, quid fugiendum. » Par conséquent Sylvius appelle cette première impression de la loi dans l'homme, au moment où il est conçu, « une quasi-

(1) S. Thom. 1. 2. q. 94. a. 1. ad. 3.
(2) Id. 1. 2. q. 90. a. 4.

» promulgation habituelle, » et il appelle au contraire promulgation celle qui est faite d'une manière actuelle lorsque l'homme acquiert la connaissance de la loi qui doit servir de règle à ses actions; ainsi donc il est certain que Sylvius entend par là que cette impression faite dans l'homme avant qu'il puisse connaître la loi d'une manière actuelle n'est pas suffisante pour l'obliger; c'est pourquoi il ajoute: « Ideo addendum est, etc., » et il dit ensuite que la promulgation actuelle se fait au moment où l'homme acquiert la connaissance de la loi, parce que c'est la promulgation nécessaire et suffisante au moyen de laquelle l'homme se trouve lié par la loi qui doit servir de règle à ses actions.

C'est ainsi que l'entendent également les autres auteurs cités dans le § 1er de notre apologie. Voici comment s'exprime Duval: « Quæres, (1) quo tempore lex naturæ unumquemque obligare incipiat? » Resp. incipere, quando promulgatur; tunc autem » sufficienter promulgatur, quando quisque annos » discretionis incipit. Pierre de Lorca (2) écrit: » Quemadmodum promulgatio est intrinseca et es» sentialis humanis legibus, sic rationi judicium, et » cognitio intrinseca est legi naturæ. » Ainsi donc tant qu'il n'y a pas connaissance et intelligence de la loi naturelle, il n'y pas promulgation suffisante pour la rendre obligatoire. Le P. Louis Montesin (3) écrit cela encore plus distinctement: « Lex naturalis promulgatur in unoquoque, dum » primo venit ad usum rationis; et quamvis pro tunc » solum promulgetur ista lex quantum ad principia

(1) Duval. in 1. 2. de leg. quæst. 3. ar. 3.
(2) Lorca in 1. 2. disp. 6. de leg. p. 386.
(3) Montesin. disp. 20. de leg. q. 4. n. 85.

» communissima juris naturæ, tamen postea paulatim » per discursum promulgatur eadem lex quantum » ad alia. » Le P. Cuniliati (1) dit : « Legis violatores » non sunt illi quibus nondum lex innotuit. » Et ensuite il ajoute : « Actualis legis naturalis promulga- » tio evenit, quando quis a Deo cognitionem acci- » pit dictantem, quid juxta rationem naturalem sit » vel fugiendum, vel amplectendum. » Le P. Gonet (2) tire de la maxime établie par saint Thomas, c'est-à-dire que la loi n'a pas force obligatoire tant qu'elle n'a pas été appliquée au moyen de la promulgation, la conséquence suivante : « Sed lex naturalis non » promulgatur quantum ad omnia præcepta, quæ » sunt remotissima a primis principiis; ergo non » obligat omnes quantum ad illa principia. » Et dans un autre passage (3) il dit : « Promulgatio legis na- » turalis fit per dictamen rationis intimantis ho- » mini ea, quæ lege naturæ præscripta aut prohi- » bita sunt; ergo cum deest tale dictamen, lex naturæ » non obligat ad ejus observationem. » En outre lorsqu'arrivé à l'âge de la raison l'homme voit que la loi est douteuse, comment peut-il être obligé par cette loi tandis qu'il ne sait pas si elle a ou non jamais existé ou a été promulguée? Cela posé, je dois être étonné que le P. Lettore, après avoir examiné les sentiments de saint Thomas et des autres théologiens rapportées dans mon apologie, ait assez d'esprit pour écrire : « Que dira maintenant monseigneur, qui m'a obligé de faire un examen approfondi de la doctrine de saint Thomas et de celle

(1) Cuniliat. tract. 1 de Mor. cap. 2.

(2) Gonet in Clypeo theol. t. III. disp. 1. a. 4. § 1. n. 55.

(3) Id. t. III. tract. de leg. § 2. a. 2.

des théologiens par lui cités, maintenant que j'ai prouvé jusqu'à l'évidence que ces sentiments sont tout-à-fait contraires à son système?.. Quant à moi, je crois que, reconnaissant son erreur, il se hâtera de rétracter ce qu'il a écrit. » Quel bel esprit et quelle belle franchise!

Il est inutile que je prenne la peine de répondre à la plupart de ces raisonnements, parce que j'ai déjà suffisamment répondu. Quant à ce qui est dit dans le § 3, pag. 31, n. 8, savoir : « Que l'homme doit être considéré en premier lieu selon la raison, et en second lieu, selon la volonté et la liberté, » il n'est pas vrai (comme il le prétend) que j'ai négligé de répondre à cet argument; car dans mon Apologie, § 2, je lui ai précisément répondu: non pas en peu de mots comme je le fais ordinairement, mais par une dissertation très longue. Quant à ce qu'il dit dans le § 7, page 123, que toutes les lois sont universelles, qu'elles sont certaines et certainement promulguées et qu'il ne peut jamais s'élever des doutes que sur la question de savoir si elles sont applicables à tel ou tel cas particulier; j'ai déjà répondu à cela au commencement de ma dissertation. Il se plaint ensuite dans le même § 7, pag. 115, n. 4, de ce que je l'ai blâmé à tort de nier l'ignorance invincible à l'égard de tous les principes relatifs à la loi naturelle, et il dit que, sur ce point, il est indécis, mais sans le nier d'une manière absolue. Quant à moi, je prie seulement le lecteur de vouloir bien prendre connaissance de ses paroles que j'ai transcrites dans mon Apologie, et d'après lesquelles il paraît bien le nier d'une manière absolue; du reste, je suis bien aise d'apprendre que ce soit là son opinion. Quant à ce qu'il dit dans le § 7,

page 119, n. 6, qu'entre deux opinions probables celle qui est en faveur de la loi produisant une obligation non pas certaine, mais au moins probable, empêche la certitude morale nécessaire pour que l'on puisse commettre une action sans aucun scrupule, j'ai déjà répondu plusieurs fois à cela, d'abord dans mon Apologie, et ensuite j'y ai encore répondu plus clairement dans mon Appendice; quant à ce qu'il dit au § 8, n. 4, que lorsqu'il y a une opinion probable en faveur de la loi, on ne peut plus admettre l'ignorance invincible à l'égard de cette loi, j'ai répondu à cela dans mon Apologie. Quant à ce qu'il dit au § 9, pag. 142, n. 3, savoir qu'il n'est pas permis de s'exposer au danger de transgresser une loi divine, j'ai encore répondu à cela plusieurs fois dans mon Apologie et surtout dans l'Appendice qu'on devait l'entendre du danger de transgresser une loi pratique certaine et non pas une loi douteuse, parce qu'en transgressant une loi douteuse on ne transgresse qu'une loi qui n'est pas obligatoire; et par conséquent tout ce qu'il peut y avoir dans ce cas, c'est le danger de commettre un péché matériel, ce qui n'est pas considéré comme une faute, à moins que l'on veuille nier d'une manière absolue qu'il puisse y avoir une ignorance invincible sur les principes relatifs aux devoirs naturels. Ainsi donc, il n'y a de péché à s'exposer à un tel danger, que quand on fait ou qu'on omet une chose avec le doute pratique de pécher mortellement. Voici comment s'exprime saint Thomas à cet égard: « Qui aliquid committit vel omittit in quo dubitat » esse peccatum mortale discrimini se committit. »

Il faut cependant que je m'arrête un peu à répondre aux objections que me fait le P. Lettore dans

son § 9, pag. 156, n. 17, au sujet de la maxime des canons: « In dubiis tutior pars eligenda est, » où il réfute ce que j'ai écrit dans mon Apologie, c'est-à-dire que cette règle des canons est au moins douteuse quant à son application à tous les cas douteux sans exception. « Par conséquent, dit le P. Lettore, si cette loi est douteuse, le principe par vous soutenu, qu'une loi douteuse n'est pas obligatoire, est aussi un principe douteux. » Mais il aurait dû faire attention que dans ce passage je n'ai pas approuvé l'opinion qui veut que cette loi soit une loi universelle; qu'au contraire j'ai dit expressément, et j'ai répété plusieurs fois, que c'était là une opinion mal fondée et très mal fondée; et que, d'ailleurs, je n'ai établi cet argument que d'une manière subsidiaire; car lorsque j'ai dit : *c'est une loi douteuse*, j'ai ajouté *du moins*, ce qui faisait bien voir que je ne disais cela que subsidiairement. Je répète, du reste, que j'ai toujours regardé cette opinion comme dénuée de tout fondement, soit parce qu'elle est contraire à l'opinion des théologiens les plus recommandables, tels que saint Antonin (de l'opinion duquel on ne peut pas douter, ainsi que nous l'avons démontré dans notre Appendice), Dominique Soto, l'Abbé, Silvestre, Navarre, Covarruvias, Suarez (qui dit que c'est l'opinion commune), Anglès, Henriquez, Nyder, Tabiena et autres, dont j'ai cité les noms dans l'Apologie; soit aussi parce qu'elle est contraire à la raison, attendu que si on admettait, comme une règle universelle, que dans tous les cas douteux on doit suivre le parti le plus sûr, il en résulterait que l'on ne pourrait même pas suivre l'opinion la plus probable, laquelle est cependant en dehors des termes

du *probable*, suivant la proposition condamnée par Alexandre VIII : « Non licet sequi opinionem inter » probabiles probabilissimam. » Nous devrions donc adopter un tutiorisme strict et condamné, et suivre toujours l'opinion la plus sûre. De plus, les raisons évidentes au moyen desquelles nous avons démontré qu'une loi douteuse n'est pas obligatoire, prouvent, avec la même évidence, que cette loi des canons n'est pas une loi universelle applicable a tous les doutes, mais qu'elle est seulement applicable aux doutes pratiques de fait. J'ajoute à cela que j'ai répondu dans l'Apologie d'une manière convaincante à cette maxime des canons : « In du» biis tutior pars eligenda est, » en donnant pour raison qu'elle était applicable toutes les fois que nous agissions avec le doute, mais que lorsque notre doute avait cessé au moyen d'un principe indirect, alors la maxime n'était plus applicable, parce qu'au lieu du doute nous agissons avec la certitude de la bonté de notre action. Quant à la question de savoir si nous pouvons avoir cette certitude au moyen d'un principe indirect, c'est ce que nous avons démontré dans notre Apologie, et plus longuement dans notre Appendice.

Je croyais qu'après ce que j'ai écrit sur le décret de la S. C. de Rome, dans lequel le P. Lettore prétendait que le probabilisme était condamné, celui-ci ne trouvant plus rien à me répondre s'en tiendrait là; mais non, il m'a encore répondu. Il soutient que la première thèse étant le fondement de toutes les autres, c'est elle principalement qui a été condamnée. A cela, je ne répondrai qu'un mot: j'ai écrit dans l'Apologie et je le répète ici, que le décret a condamné la brochure, mais non pas tou-

tes les thèses, ni toutes les propositions que ces thèses contiennent. Voici, parmi ces propositions, celles que je crois mériter la censure, non pas parce qu'elles sont des conséquences de la première thèse, mais au contraire parce qu'elles s'en écartent. Je regarde comme condamnée dans la thèse 2, la proposition qui porte : « Usus probabiliorismi » maxime periculosus ; » dans la thèse 3, « usus probabiliorismi stricte talis in rigorismum excurrere » debet ; » dans la thèse 5, « probabilioristis stricte » talibus... merito rigoristarum nomen imponimus ; » dans la thèse 9, « abusus probabiliorismi stricte » talis, non solum licentiæ frenum, sed licentiæ » calcar est ; » et dans la thèse 10, la proposition qui porte que le probabilisme « Christo Domino » summe familiaris fuit, » laquelle fut expressément condamnée comme erronée et comme presque hérétique. On sait que toutes ces propositions ne sont pas de justes conséquences, mais des conséquences détournées et fausses de la première thèse qui contient la description du probabilisme. A l'égard des autres arguments de mon adversaire, auxquels je ne juge pas nécessaire de répondre, je m'en remets, ainsi que je l'ai dit dès le commencement de ce paragraphe, au jugement éclairé de mes lecteurs.

FIN DU XXVIIIe VOLUME.

TABLE

DES TRAITÉS ET DES CHAPITRES

CONTENUS DANS LE VINGT-HUITIÈME VOLUME.

PREMIÈRE PARTIE.

DES PRÉCEPTES DU DÉCALOGUE.

CHAPITRE I.

Du premier commandement.

CHAPITRE II.

Du second commandement.

CHAPITRE III.

Du troisième commandement

CHAPITRE IV.

Du quatrième commandement.

CHAPITRE V.

Du cinquième commandement.

CHAPITRE VI.

Du sixième commandement.

CHAPITRE VII.

Du septième commandement.

CHAPITRE VI.

FIN DE LA TABLE DES TRAITÉS ET DES CHAPITRES.

२३९।

